DIE KREATUR

EINE ZEITSCHRIFT / VIERMAL IM JAHR ERSCHEINEND
HERAUSGEGEBEN VON MARTIN BUBER / VIKTOR
VON WEIZSÄCKER UND JOSEPH WITTIG

DRITTER JAHRGANG
1929/1930

VERLAG LAMBERT SCHNEIDER
BERLIN

KRAUS REPRINT
Nendeln/Liechtenstein
1969

Reprinted by permission of Verlag Lambert Schneider, Heidelberg

KRAUS REPRINT

A Division of KRAUS-THOMSON ORGANIZATION LIMITED
Nendeln/Liechtenstein
1969
Printed in Germany

DIE KREATUR

EINE ZEITSCHRIFT / VIERMAL IM JAHR ERSCHEINEND
HERAUSGEGEBEN VON MARTIN BUBER / VIKTOR
VON WEIZSÄCKER UND JOSEPH WITTIG

DRITTER JAHRGANG
1929/1930

VERLAG LAMBERT SCHNEIDER
BERLIN

INHALTSVERZEICHNIS

EIN BRIEFWECHSEL über die zehn Gebote 290
MARTIN BUBER, Der dritte Tischfuß 1
MARTIN BUBER, Zwiesprache 201
MARTIN BUBER, Gandhi, die Politik und wir 331
EDGAR DACQUÉ, Der Mensch als Urform 223
HANS EHRENBERG, Drinnen und Draußen – Drunten und Droben . . 297
RUDOLF EHRENBERG, Über das Dogma 15
MARIE LUISE ENCKENDORFF, Interpretation von Gedichten . . . 167
EBERHARD GRISEBACH, Altes und neues Denken 30
EBERHARD GRISEBACH, Die Grundentscheidung des existentiellen Denkens und ihre Kritik 263
HERMANN HERRIGEL, Das Verhältnis der beiden Welten 39
HERMANN HERRIGEL, Brief an Eberhard Grisebach 175
FRITZ KLATT, Feindschaft 70
ERNST LOEWENTHAL, Über den Eid 90
WILHELM MICHEL, Der Mensch in der Landschaft 170
KARL NÖTZEL, Die Verwirklichung des Menschen im Russen 118
ALFONS PAQUET, Eine Vagabundentagung 293
FLORENS CHRISTIAN RANG, Betrachtung der Zeit 86
FLORENS CHRISTIAN RANG, Ein Brief 278
EUGEN ROSENSTOCK, Die Gefangenschaft des Volkes 62
EUGEN ROSENSTOCK, Die rückwärts gelebte Zeit 101
FRANZ ROSENZWEIG, Aus dem Nachlaß 424
LEO SCHESTOW, Die großen Vorabende 343
DOLF STERNBERGER, Charlie Chaplin, der Idiot, Don Quijote . . . 372
EDUARD STRAUSS, Das Zeichen von Bolsena 421
LUDWIG STRAUSS, Der Mensch und die Dichtung 250
HANS TRÜB, Eine Szene im Sprechzimmer des Arztes 54
HANS TRÜB, Aus einem Winkel meines Sprechzimmers 403
JOSEPH WITTIG, „Erschaffung und Fall der Engel“ 2
JOSEPH WITTIG, Der Weg zur Kreatur 137
JOSEPH WITTIG, „Laß den Mond am Himmel stehn“ 236
JOSEPH WITTIG, Die Wüste 308

MARTIN BUBER

DER DRITTE TISCHFUSS

Als Rabbi Jecheskel Landau nach Prag kam, sprach er Sabbat um Sabbat zu seiner Gemeinde von nichts anderm als von der bittern Not der Bedürftigen in der Stadt. Man hatte erwartet, Tiefsinn der Deutungen und Scharfsinn der Erörterungen aus seinem Mund zu hören, er aber dachte nur daran, des Elends zu gemahnen, das hier, in dieser Gasse und ihrem Umkreis, ungelindert, unbedacht sich breite. „Helft! Noch heute zur Nacht geht hin und helft!“ so rief er immer wieder. Aber die Leute nahmens für eine Predigt und ärgerten sich, daß sie so saft- und würzelos sei.

Da begab sich an einem geschäftigen Markttag etwas Wunderliches. Mitten durchs Getümmel kam der Rabbi und blieb im Kern des dichtesten Schwarmes stehen, als habe er Waren feilzubieten und warte nur auf einen gelegenen Augenblick, um sie der Menge anzupreisen. Die ihn erkannten, gaben das Unbegreifliche weiter, von überall drängten sich Händler und Käufer heran, sie starrten auf ihn, aber keiner wagte ihn zu befragen. Endlich brachte einer, der sich ihm vertraut wähnte, über die Lippen: „Was macht unser Rabbi hier?“

Sogleich hub Rabbi Jecheskel an:

„Wenn ein Tisch drei Füße hat, und von einem der drei Füße wird ein Stück abgebrochen, was tut man? Man stützt den Fuß, so gut man vermag, und der Tisch steht. Wenn nun aber noch ein anderer der drei Füße entzwei geht, gibt es kein Stützen mehr. Was tut man da? Man kürzt auch den dritten Fuß und der Tisch steht wieder.

Unsere Weisen sagen: ‚Auf drei Dingen steht die Welt: auf der Lehre, auf dem Dienst und auf den Taten der Liebe.‘ Als das Heiligtum zerstört wurde, brach der Fuß des Dienstes. Da stützten ihn unsere Weisen, indem sie sprachen: ‚Der Dienst mit dem Herzen, damit ist das Beten gemeint.‘ Wenn nun aber die Taten der Liebe hinschwinden und der zweite Fuß Schaden litt, wie soll die Welt da noch beharren? Darum bin ich aus dem Lehrhaus weg und auf den Markt gegangen. Wir müssen den Fuß der Lehre verkürzen, daß der Tisch der Welt wieder feststehe.“

JOSEPH WITTIG

„ERSCHAFFUNG UND FALL DER ENGEL"

„Der Erste ist der Fürst" und „Wer zuerst kommt, mahlt zuerst". Mögen auch die Fragen nach Primat und Priorität noch so sehr rein wissenschaftliche Fragen geworden sein, Gelehrtenstreit, dem wir mitten im blühenden und fruchtbaren Leben kaum das Läpplein unseres Ohres zuwenden mögen, so springen sie doch immer wieder urkräftig aus dem Leben selbst empor, verwirren das Leben, zerren es in Kampf und Streit und tiefes Leiden. Sie werden, wie man sagt, „von eminent praktischer Bedeutung". Als wir noch in endlos langen, schlangenähnlichen Reihen vor den Schaltern der Eisenbahn standen, um noch zur rechten Zeit eine Fahrkarte zu bekommen, oder vor den Türen der Lebensmittelgeschäfte, um noch ein Stücklein Fleisch oder Butter zu erwischen, da haben wir es erfahren, was es heißt, der Erste oder wenigstens der Frühere zu sein. Da haben wir auch alle Listen kennengelernt, mit denen der Mensch und seine Not unauffällig, aber doch erfolgreich, den Platz des Ersten oder des Früheren zu erschleichen versucht. Auch alle Gewalt. Auch alle Wut derer, die um den Platz des Ersten oder des Früheren gebracht wurden. Freilich auch alle Geduld und Gehaltenheit derer, die ihre Fahrkarte oder ihr bißchen Nahrung nicht von den Zufälligkeiten der augenblicklichen Ordnung, sondern von einer fürsorglichen Schicksalsmacht gläubig erhofften. Aber auch diese kamen möglichst als Erste, möglichst unter den Ersten. Sie wurden so geweckt und so geführt, daß sie unter den Ersten waren, sei es, daß plötzlich ein anderer Schalter oder eine andere Tür aufging, wo die Letzten die Ersten sein konnten, sei es durch irgendein anderes von den unerschöpflichen Mitteln jener fürsorglichen Macht.

Der Erste sein, das ist vielleicht nie Zufall. Das ist Schöpfung. Es wird darin erschaffen die ganze Geschichte des Ersten, seines Lebens, seines Volkes, seiner Kirche. Qualis rex, talis grex – „Wie der König, so das Volk". Der Primat des römischen Bischofs hat das ganze gegenwärtige Bild der katholischen Kirche geschaffen, ihre machtvolle Einheit, ihre Ohnmacht und Zerrissenheit. Es kommt hier nicht darauf an, ob die Kirche zu Unvergänglichkeit oder als eine vergängliche Gestalt geschaffen ist. So wie sie geschaffen ist, so wie sie als Schöpfung vor uns steht,

so wie ihr Bild heute ist, so ist sie geschaffen aus der Erststellung der römischen Bischöfe unter allen Bischöfen der Welt; so ist ihre Einheit und so ihre Zerrissenheit geschaffen worden.

Aber auch das Schicksal der Kirche, das gegenwärtige Bild dieser Schöpfung, die immer noch die weithin sichtbare „Stadt auf dem Berge" ist, mag vielen, zu denen ich hier reden möchte, nicht aufregender sein als irgendein Gelehrtenstreit. Um ihre Augen zu öffnen, muß ich ihnen zeigen, daß ihr eigenes Leben eine Antwort auf die Frage nach dem Primat der Lebensmächte ist. Sind die Grundsätze, nach denen sie leben und denen sie anbetend gehorchen, schier wie Götzendiener ihrem Götzen, das Erste und infolgedessen das Bestimmende und Weiterschaffende, oder ist etwas anderes das Erste, aus dem jene Grundsätze erst nachträglich formuliert und zu Lebensmächten erhoben werden? Ist Fleisch und Blut das Erste, oder ist es der Geist? Ist der Glaube das Erste oder der Geist der Gläubigen? Das Leben oder der Geist der Lebenden?

Mein eigenes Leben ist, wie ich jetzt aus Gegnermunde erfahren mußte, gestaltet von einer solchen Frage her. Ich hatte mir die Kirche, in der ich lebte, dargestellt als eine Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele. Aus dem neuen, in die Menschheit eingedrungenen Gottesleben, aus gläubig gewordenem Fleisch und Blut sah ich die kirchliche Gemeinschaft werden, sah sie aus Jesus herauswachsen wie Reben aus dem Weinstock, sah sie Formen und Ämter bilden aus den innersten Kräften ihres Lebens heraus, wahrhaft aus Gott heraus, in dem sie lebte. Ich konnte auch in keiner anderen als in einer also gewordenen Kirche leben.

Da sah ich mich auf einmal ausgeschieden aus der katholischen Kirche. Denn nicht so sei sie geworden, sagte mir einer ihrer Theologen. Ganz anders sei ihre soziologische Struktur. Zuerst sei gewesen die von Christus gestiftete und mit drei großen Ämtern ausgestattete Gesellschaft in höchster Vollkommenheit, die „Societas perfecta". Diese erst habe dann „die Menge der ungläubigen Menschen nach und nach eingegliedert in den Leib Christi und ihr *dadurch* die gemeinschaftsbildenden Gnaden und Offenbarungswahrheiten vermittelt."

„Der gesellschaftliche Liberalismus unserer Tage", so fährt der Sprecher fort – es ist der Freiburger Professor Engelbert Krebs in seiner Schrift über meinen „Weg aus der kirchlichen Gemeinschaft", bei

Kösel und Pustet, München 1928, Seite 239 – „hat den heutigen Menschen ... daran gewöhnt, Gemeinschaft und Gesellschaft mit anderen Augen anzusehen, als es hier in der Kirche geltend ist. Wir kennen Gesellschaften ohne jede Gemeinschaft des Geistes, z. B. die Aktiengesellschaften. Wir kennen Gemeinschaften ohne jede gesellschaftliche Form, z. B. irgendeinen Freundeskreis (Wirklich? Ich war noch nie in einem Freundeskreise, der „ohne jede gesellschaftliche Form" gewesen wäre!). Und wir kennen Gemeinschaften, die sich ihre gesellschaftliche Form schaffen, um ihre vorher bestehende Gemeinschaft zu sichern und zu bewahren. So entstanden die Vergesellschaftungen der Jugendbewegung, die ursprünglich nur Gemeinschaft war. Darum ist es dem vom gesellschaftlichen Liberalismus kommenden heutigen Menschen schwer, eine Gesellschaft anzuerkennen, die *vor* der Gemeinschaft ist, weil sie, *autoritativ* von Gott gegründet, überhaupt erst den Geist der Gemeinschaft in die Glieder dieser Gesellschaft eingießen und sie so zum ‚Volk Gottes' machen soll. Erfüllt von den aus den *natürlichen* Gemeinschaften und Gesellschaften gewonnenen Ideen, treten heute viele an die Betrachtung der Kirche heran und sehen das Göttliche nur in dem *gemeinschaft*bildenden Geist, während ihnen die *gesellschaft*bildenden Mächte immer nur als notwendiges Übel erscheinen, nicht als etwas Göttliches selbst. Und doch ist die erste Aufgabe, die Christus auf Erden erfüllt sehen will, die Darstellung des Reiches Gottes, der Königsherrschaft Gottes über die Seelen ..."

Ich dachte immer, die „erste Aufgabe" Christi auf Erden sei gewesen, sein Volk zu erlösen von seinen Sünden und der Heiland der Welt zu sein, nicht aber, Herrschaften und Ämter zu begründen, die vor allem wieder die Aufgabe haben, Herrschaften zu befestigen. Aber darauf kommt es *hier* nicht an, während es mir sonst sehr darauf ankommt, ob Christus wegen des Herrschaftsbedürfnisses Gottes oder wegen der Heilsbedürftigkeit der Menschen auf Erden erschienen ist. Oder aber, es kommt auch hier darauf an, was das Erste war und ob nicht auch hier der erste Platz von etwelchem Ding erschlichen worden ist, was erst an zweiter oder dritter Stelle oder überhaupt gar nicht „drankommen" darf. Denn auf der hierarchischen Ordnung der Dinge beruht das Heil der Welt.

Was ist das aber für ein Ding, das sich da in den Worten des Professors Engelbert Krebs vorschiebt? Was sich da einschiebt zwischen Chri-

stus und die Gemeinschaft der Christgläubigen? Zwischen Christus und die Kirche, von der ich im Katechismus gelernt habe, sie sei die Gemeinschaft aller Christgläubigen auf Erden unter einem gemeinsamen Oberhaupte, dem Bischof von Rom, und den mit ihm verbundenen Bischöfen? Krebs nennt das Ding „Gesellschaft" und sagt, daß diese erst die Gemeinschaft zusammenkriegt. Ist diese „Gesellschaft" Fleisch und Blut? Nein, Krebs sagt, daß sie erst „die Menge der ungläubigen Menschen", also Fleisch und Blut, an sich zieht und eingliedert in den Leib Christi. Also ist sie nicht selbst Fleisch und Blut, sondern ein rein geistiges Ding, eine geistige Konstruktion mit den Fähigkeiten eines Täters, eines Eingliederers, eines Vermittlers, sicher nicht identisch mit Christus, sondern von Christus „gestiftet", ausgedacht, eingesetzt, oder sich wenigstens dafür ausgebend.

Weil ich dieses geistige Ding nicht anerkenne oder wenigstens ihm den ersten Platz bestreite, auf den es sich listig vorgeschoben, hat mich der kirchliche Geist verwiesen. „Der Erste ist der Fürst." Ist die „Gesellschaft" *vor* der Gemeinschaft, dann kann die Gesellschaft die Gemeinschaft beherrschen und tyrannisieren. Anders, wenn die Gemeinschaft das Erste ist, die Gesellschaft aber nur eine Ordnung ihres Lebens und ihrer Macht: Geist, der von der Gemeinschaft *ausgeht*, nicht aber Geist, der sie wie eine von ihm Abhängige beherrscht.

Ähnliche Vorgänge lassen sich auch außerhalb des kirchlichen Gebietes beobachten. Wer ist der Erste, Staat oder Volk? Der König spricht: „Ich bin der erste Diener des Staates". Er ist aber Fürst des *Volkes* und reißt mit solchem Wort sein ganzes Volk in die Dienerstellung dem Staate gegenüber; er macht einen total geistigen Apparat zum Götzen des Volkes. Und doch ist es ganz offenbar, daß das Volk zuerst da war. Nun aber hat sich der Staat vorgedrängt. Man findet in der Geschichte noch die Spuren seiner Listen, mit denen ihm dies gelang. Jeder von uns weiß, wie sehr er selbst und wie sehr das Volk leidet unter diesem Bruch der hierarchischen Ordnung der Dinge. Aber die meisten von uns halten es für selbstverständlich, daß der Staat *vor* dem Volke steht; daß er immer „zuerst drankommt", auch wenn das Volk manchmal gar nicht mehr drankommt. Allzulange sind wir belehrt worden – nicht vom Glauben und Leben, sondern eben gerade von dem Geiste, der im Verdacht steht, sich vorgedrängt zu haben, um Fürst zu sein und zuerst mahlen zu

können – daß die „unsichtbare Welt" *vor* der „sichtbaren Welt", der Geist *vor* dem Leib, die Engel samt den einst zu ihnen gehörigen Teufeln *vor* den Menschen geschaffen worden sind.

Ich will hier keine kirchenpolitische und keine staatspolitische Abhandlung schreiben; will nicht einmal behaupten, daß meine Beobachtungen an Kirche und Staat richtig seien; will nur sagen, daß es mir so ist wie damals, als wir noch in langen Reihen vor den Eisenbahnschaltern und vor den Lebensmittelgeschäften standen und verdammt aufpaßten, daß sich nicht etwa einer listig vordränge. Im übrigen will ich nur eine kleine Studie zur Bibel schreiben, und zwar gerade zu dem Kapitel von der Kreatur.

Auch die Bibel beginnt mit der allernotwendigsten Antwort, mit der Antwort auf die Frage: „Wer ist der Erste?" Denn der Erste ist der Fürst, und wer zuerst kommt, der mahlt zuerst! Und sie spricht: „Im *Anfang* schuf Gott den Himmel und die Erde". Und sie spricht, im Neuen Testamente von neuem anhebend: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Durch das Wort ist alles geschaffen worden." Unmittelbar nach dem ersten Anhub erzählt die Bibel von dem ursprünglichen Zustand der geschaffenen Erde, von Finsternis und Wassergischt, von der Hervorrufung des Tages aus der Finsternis der Nacht, von der Scheidung der Gewässer, von allem, was vor dem Menschen kommen mußte, damit er leben, wachsen und herrschen könne, und endlich von der Erschaffung des Menschen. Kein Wort aber von der Erschaffung geistiger Mächte! Geistige Mächte tauchten erst auf, als sich der Mensch umsah und *erkannte*, daß keines der geschaffenen Tiere ihm Hilfe und Gefährte sein könne, und als er nach der Erschaffung des Weibes ausrief: „Diesmal ist sie es! Bein von meinem Bein, Fleisch von meinem Fleisch!" Bald erhob sich auch aus der Tierwelt Geist. Nichts also steht in der Bibel von einem Schöpfungsakt, in dem der Geist oder die Geister *geschaffen* worden wären, und schon gar nichts davon, daß die geistige Welt *vor* der körperlichen Welt geschaffen worden wäre und die körperliche Welt beherrschen sollte. Der Geist ist weder Geschöpf noch Erzeugnis, sondern, wie schon uralte Theologie vom Geiste Gottes lehrt, „Ausgang". Wir reden von „geschaffenen Geistern", können damit aber nur die Geister der geschaffenen Dinge meinen, im Unterschied von dem Geiste, der von Gott ausgeht.

Erst im allerletzten Buche der Heiligen Schrift, erst nachdem die Geschichte der Menschen bis in die allerletzten Zeiten beurkundet ist, steht etwas von der Geschichte der Geister in der Form von Geschichte: „Es erhob sich ein großer Streit im Himmel: Michael und seine Engel stritten mit dem Drachen, und der Drache stritt samt seinen Engeln; aber sie siegten nicht, und ihre Stätte ward nicht mehr gefunden im Himmel. Und es ward hinabgeworfen jener große Drache, die alte Schlange, die genannt wird Teufel und Satan, der die ganze Welt verführt: er ward hinabgeworfen auf die Erde, und seine Engel wurden mit ihm hinabgeworfen."

Kein Wort aber von „Erschaffung" der streitenden Geistesmächte!

Um den Streit der Geistesmächte war ein uraltes Wissen in der Menschheit. Jobs Freund, der Themaniter Eliphaz, weiß darum. Isaias, der Prophet, ruft aus: „Wie bist du vom Himmel gefallen, du Morgenstern, der du früh aufgingst! Wie bist du zur Erde gestürzt, der du die Völker schlugest! Der du sprachst in deinem Herzen: Zum Himmel werde ich aufsteigen, über die Sterne Gottes setzen meinen Thron, auf dem Berg des Bundes wohnen gen Mitternacht; ich steige auf der Wolken Höhen; dem Höchsten will ich gleich sein! Ja – zur Hölle fährst du hinab, zur tiefen Grube!"

Kein Wort von „Erschaffung", aber ein Wort vom Vordrängen an die erste Stelle!

Daß solches Vordrängen ganz unmerklich geschieht, mit ganz leisen, ganz kleinen Schritten, ganz sachtem Ellbogendruck, das haben wir in der Zeit der Not erfahren. Wir haben aber auch damals das Aufpassen gelernt; wir sahen schon den Gedanken und die allererste Absicht.

Ist es nicht seltsam, daß sich in die katholische Schulbibel gleich am Anfang ein Kapitel über die Erschaffung und den Fall der Engel eingeschlichen hat? Es handelt sich zwar nur um eine Kinderbibel, aber in anderer Form lernen die allermeisten Katholiken die Bibel, oder wenigstens das Alte Testament, nicht kennen. Es ist nicht wahr, daß den Katholiken das Bibellesen ganz und gar verboten sei. Es wird nur verlangt, daß sie Bibelausgaben mit kirchlich approbierten Anmerkungen zum Lesen benutzen. Aber gerade diese kirchlich approbierten Ausgaben, besonders der alttestamentlichen Bibel, sind so teuer, daß sie sich schier in keinem katholischen Privathause finden, nicht einmal in den Häusern

der Volkslehrer. Die „Schulbibel" ist und bleibt *die* Bibel des katholischen Volkes. Die meisten Katholiken, die ich kenne, haben noch nie die „große Bibel" in der Hand gehabt. Sie sehnen sich auch nicht danach, denn sie denken, daß alles Wesentliche der „großen Bibel" auch in der Schulbibel stehe und daß in dieser nur ein paar unnötige und ein paar „unanständige" Geschichten fehlen.

In dieser Bibel, die auf die Glaubensvorstellungen des deutschen Volkes einen größeren Einfluß hat als die „große Bibel", ist es dem Geiste gelungen, sich vorzudatieren und – was ihm vielleicht noch wichtiger ist – sich in die Reihe der *geschaffenen* Dinge einzudrängen. Was ihm vielleicht das Wichtigste! Denn nach seinem Ursprung kommt ihm kein Platz in dieser Reihe zu: Er ist nicht Geschöpf; er ist „Ausgang" vom Geschöpf, wie der Geist Gottes nicht Vater ist und nicht Sohn, sondern Ausgang vom Vater und dem Sohne; er gehört in die dritte Reihe; nicht in die erste Reihe, in die Reihe der Zeugung, in der die „Söhne Gottes", die „Kinder Gottes", die aus dem Glauben Lebenden stehen; nicht in die zweite Reihe, die Reihe der Schöpfung, in der Himmel und Erde und die Kinder der Natur stehen; sondern in die dritte Reihe, die Reihe des Ausgangs.

Ich glaube nun nicht, daß diese Verfälschung der Bibel der Anfang des großen Unglücks gewesen ist, daß sich in der Kirche der Geist *vor* den Glauben gedrängt und die Schlüssel des Himmelreiches an sich gerissen hat; daß jetzt auf einmal die „Gesellschaft" vor der Gemeinschaft, das fertige Geistesfabrikat der Verfassung vor dem lebendigen, gläubigen Fleisch und Blut steht, so daß die Verfassung uns zur Fessel geworden ist. Aber ein Teil des ganzen Spiels ist jenes Vorkommnis in der Bibel doch. Es ist das Zipfelchen des Gewandes, an dem wir den heuchlerischen Vordringling rasch noch erfassen können. Und ach, er tut so sehr unschuldig! Das Kapitel spricht ganz dieselbe Sprache wie die echten Kapitel aus der großen Bibel. Jeder Leser, der die große Bibel nicht genau kennt, muß denken, daß dieses Kapitel auch in der großen Bibel stehe, und zwar, was hier das wichtigste ist, am selben Platz! Und er tut so verlegen! Als ob es eben nicht gut anders gegangen wäre! Das Kapitel stände ja inhaltlich auch in der großen Bibel, wenn auch nicht gerade an dieser vorderen Stelle. Wo sollte es denn auch anders stehen in einer solchen Schulbibel? Und die Menschen seien doch einmal minder als die

Engel, das stehe schon in den Psalmen zu lesen. Infolgedessen gehöre das Kapitel von der Erschaffung der Engel eigentlich ganz vornhin, und die Bibel müsse, wenn es ganz richtig wäre, beginnen: „Im Anfang schuf Gott die unsichtbare Welt des Geistigen", und wenn sie dafür sage: „Im Anfang schuf Gott den Himmel", so sei damit eben wohl die Erschaffung der Engel gemeint. Und im übrigen gezieme es sich nicht für einen Geistesmenschen, daß er sich um die kleine Schulbibel kümmere und daß er sich Kummer mache, weil da ein Kapitel nicht an der rechten Stelle stehe. Das habe doch weiter gar nichts zu bedeuten.

Ich will aber doch zeigen, wie dieses Eindringen und Vordrängen geschieht. Es lohnt sich, dem Geiste ein wenig auf die Finger zu sehen. Ich hatte während meiner Kindheit und meiner Kaplanszeit zwei Schulbibeln in Gebrauch; die eine von Dr. J. Schuster, neubearbeitet von G. Mey und schon seit mehr als fünfzig Jahren in den katholischen Schulen eingeführt; die andere von dem berühmten Münchener Katecheten Heinrich Stieglitz aus dem Jahre 1908. In der ersten folgt auf das Kapitel „Erschaffung der Welt" das Kapitel „Erschaffung und Fall der Engel". Dann erst das Kapitel „Erschaffung des Menschen", so daß von selbst der Eindruck entsteht, als seien die „geistigen Wesen", wie es dann im Text heißt, *vor* den Menschen *erschaffen* worden – „Gesellschaft *vor* der Gemeinschaft"! Der Text des zweiten Kapitels lautet: „Auch unsichtbare, geistige Wesen schuf Gott in großer Zahl und stattete sie aus mit vorzüglichen Gaben. Wir nennen dieselben *Engel*. Alle waren anfangs gut und glücklich. – Es geschah aber, daß viele Engel hoffärtig wurden und Gott nicht mehr gehorchen wollten. Nun erhob sich ein großer Streit im Himmel. Michael und die guten Engel stritten gegen die bösen Engel. Die bösen Engel wurden überwunden und vom Himmel in die Hölle hinabgestürzt. Der oberste derselben heißt *Satan* oder *Teufel*. – Jene Engel, welche treu geblieben sind, hat Gott mit der ewigen Seligkeit belohnt. Sie schauen immerfort das Angesicht des himmlischen Vaters."

In dem von Weihbischof Knecht erstmalig im Jahre 1882 und dann noch viele Male veröffentlichten „Praktischen Kommentar zur Biblischen Geschichte", der die Schulbibel von Schuster-Mey zugrunde legt und für die „unmittelbare Vorbereitung der Lehrer und Katecheten" bestimmt sein will, wird kein Wort davon gesagt, woher das Kapitel von der Er-

schaffung und dem Fall der Engel in den Anfang der Biblischen Geschichte eingedrungen ist. Die meisten Lehrer und Katecheten, die ich darum fragte, meinten, es müsse doch auch in der großen Bibel an derselben Stelle stehen. Während nun aber der Text der Schulbibel die „Erschaffung und den Fall der Engel" nur durch den Platz der Erzählung, nicht aber durch irgendeine Aussage in oder vor die Zeit der Erschaffung des Menschen oder gar der Erde datiert, läßt Knecht die Katecheten schon dozieren: „Aus dem ersten Satz der vorigen Geschichte (Im Anfange schuf Gott den *Himmel* und die Erde) habt ihr gelernt, daß Gott außer der sichtbaren Welt auch eine unsichtbare Welt erschaffen hat, nämlich die Engel." Er sagt nicht: „*Vor* der sichtbaren Welt", will aber anscheinend so verstanden sein, indem er den vor der Erde genannten „Himmel" gleichsetzt mit „Unsichtbarer Welt", wozu ihm der biblische Text nicht das geringste Recht gibt. Ebenso zu Unrecht setzt er, wie auch schon Schuster und Mey, „die unsichtbaren, geistigen Wesen" ohne irgendwelche Einschränkung gleich mit „Engel". Es war doch schon vor jenen fünfzig Jahren bekannt genug, daß keineswegs alle „unsichtbaren, geistigen Wesen" und Mächte „Engel" sind, auch nicht in der allerweitesten Bedeutung dieses Wortes. Es schleichen sich also in diesem Kommentar sehr unheimliche Gewalten unter dem Namen „Engel" in die Vorstellungswelt des katholischen Volkes ein.

In der zweiten, von Heinrich Stieglitz bearbeiteten Schulbibel, die ich in meinem letzten Kaplansjahre gebrauchte, sind sie schon an ihrem erschlichenen Platze. Der Primat des Geistes vor Fleisch und Blut, Leib und Seele, vor Glaube, Hoffnung und Liebe ist da; das geistige Fertigfabrikat der Verfassung geht *vor* dem Lebensschritt des Volkes, die geistige Stiftung Kirche *vor* der Erschaffung des neuen Gottesvolkes, *vor* der Kirche aus Fleisch und Blut; der Glaube ist jetzt nichts anderes mehr als eine Zustimmung des *Geistes* zu den von Gott geoffenbarten Wahrheiten, also nur *Geistes*werk; es kommt jetzt nur darauf an, daß der Mensch Dogmen und Eide unterschreibt, nicht darauf, daß er sie als Lebensmächte im Herzen trägt. Eine unsichtbare Welt, ein objektiver Gott, ein objektiver Glaube, eine Welt von geistigen Begriffen und Formulierungen, eine Welt, die erst vom Menschen und von der gesamten Kreatur *ausgegangen* ist, steht jetzt *vor* den Menschen, vor der gesamten Kreatur, an der Fürstenstelle, und ihren Diktaten soll die unmittelbar

von Gott geschaffene Welt gehorchen. Gott selbst soll nichts mehr tun dürfen, was *sie* nicht als göttlich genehmigt. Der Geist bestimmt, was göttlich ist; der Geist formuliert den Glauben; der Geist entscheidet über die Zugehörigkeit zu der einzigen vollkommenen Lebensgemeinschaft, zur Kirche. Der Geist – o welche Fälschung des ursprünglichen Gotteswortes! – ist jetzt Bild und Gleichnis Gottes.

Man darf sich nicht durch die Harmlosigkeit des Textes täuschen lassen. Eindringlinge und Vordringlinge tun immer ganz harmlos. Der Text des Kapitels in der neuen Schulbibel, das mit keinem Worte als Apokryphon gekennzeichnet ist, lautet so: „Ehe Gott die sichtbare Welt erschuf, hat er eine unsichtbare Welt ins Dasein gerufen, Gott sprach: ‚Lasset uns Engel machen nach unserm Bild und Gleichnis!' Da standen unzählige reine Geister vor dem Throne Gottes, die einen schöner als die anderen. Alle waren voll der Gnade und strahlten im Glanze der Heiligkeit. Und sie fingen an, Gott zu verherrlichen und anzubeten: ‚Heilig, heilig, heilig!' Gott aber sprach zu ihnen: ‚Bleibet mir treu in heiliger Liebe, dann sollt ihr das Himmelreich ewig besitzen.' – Und Gott prüfte den Gehorsam der Engel. Viele bestanden die Prüfung nicht. Verblendet von seiner Schönheit, erhob sich *Lucifer* (der Lichtträger) wider Gott. In seinem Stolze wollte er Gott gleich sein und rief: ‚Ich will dir nicht dienen!' Viele Engel ließen sich verführen und sprachen: ‚Auch wir wollen nicht dienen!' – In dem Augenblick trat der Erzengel *Michael* aus den Scharen der Geister hervor. Er stellte sich dem Lucifer entgegen und rief: ‚*Wer ist wie Gott?*' Und zwischen den guten und bösen Engeln begann ein gewaltiger Kampf. Da rief Gott in heiligem Zorn, daß der Himmel von dem Donnerworte widerhallte: ‚Weichet von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer!' Michael an der Spitze der guten Engel stieß den Lucifer und seinen Anhang aus dem Himmel. Wie der Blitz vom Himmel auf die Erde niederfährt, so stürzten die bösen Engel in den Abgrund der Hölle. Sie bleiben auf ewig vom Angesichte Gottes verstoßen. Zu den guten Engeln aber sprach Gott: ‚Kommet, ihr Gesegneten, und besitzet das Himmelreich!' Nun dürfen sie Gott ewig schauen und anbeten. – Die gefallenen Engel sind unsere Feinde. Sie hassen und beneiden uns. Sie suchen uns an Leib und Seele zu schaden und uns in das ewige Verderben zu bringen. Sie heißen Teufel oder böse Geister. Lucifer, der oberste Teufel, wird auch Satan genannt. – Die treuen Engel aber

sind unsere Freunde. Sie lieben uns, beschützen uns an Leib und Seele und möchten uns zu Gott in den Himmel führen. Darum heißen sie Schutzengel. – Gott hat seinen Engeln deinetwegen befohlen, dich zu behüten auf allen deinen Wegen. Ps. 90, 10."

Natürlich, natürlich! Es ist nur das erzählende Ausspinnen von Fäden, die durch die ganze Heilige Schrift gehen! Es ist nur das plauderfrohe Herz des geistlichen Kinderfreundes, das diese Geschichte zusammengesponnen! Der Erzähler dachte nicht an Lug und Trug, nicht an falsche Datierung und fälschende Herübernahme von Dingen aus der Geschichte Gottes mit den Menschen in die Geschichte der geistigen Gewalten und Mächte! Es lohnt sich nicht, sich über derlei Kleinigkeiten aufzuregen und einen Aufsatz darüber zu schreiben! – Wirklich nicht? War es wirklich nicht *mehr*? Kann uns wirklich etwas von dem gleichgültig sein, was uns da an geistiger Macht und Gewalt, Wesen und Unwesen umgibt und schier unaufhörlich in unser Leben hineinregiert? Ich danke schön! Mich haben geistige Mächte und Gewalten derart aus dem Sattel gehoben, mir haben sie derart mitgespielt, daß es mir nicht gleichgültig sein kann, ob sie mit Recht „zuerst mahlen", ob sie mit Recht an der Fürstenstelle stehen oder ob sie sich mit Lug und Trug an diese Stelle vorgedrängt haben.

Ich glaube an die Harmlosigkeit dieser Bibelerzähler, sowohl des Schuster wie des Mey, des Knecht wie des Stieglitz. Aber nicht an die Harmlosigkeit des Geistes, von dem sie sich führen ließen. Denn sie haben sich von einem Geiste führen lassen, der Absichten hat; von einem Geiste, der sehr klug unterscheidet und auswählt. Nicht von dem Glauben, der alles liebt, was die Schrift erzählt. Da sie schon die ganze Schrift nach Fäden absuchen, aus denen sie ihre Geschichte spinnen können, warum erzählen sie nicht die Geschichte, die im Buche Job geschrieben steht? Sie paßte ihnen nicht recht dazu; sie hätte ihre Geschichte zu stark verändert und gestört. Es heißt aber im Buche Job: „Eines Tages kamen die Söhne Gottes, um vor dem Herrn zu erscheinen. Da war unter ihnen auch der Satan zugegen. Zu diesem sprach der Herr: ‚Woher kommst du?' Er antwortete und sprach: ‚Ich habe die Erde durchstreift und durchwandert.' Da sprach der Herr zu ihm: ‚Hattest du wohl acht auf meinen Diener Job, daß keiner seinesgleichen ist auf Erden, ein Mann, aufrichtig, recht, gottesfürchtig und dem Bösen abgeneigt?' Der Satan

antwortete ihm und sprach: ‚Fürchtet wohl Job Gott ganz selbstlos? Hast du nicht ihn und sein Haus und alle seine Habe ringsum mit einem Walle umgeben? Hast du nicht die Werke seiner Hände gesegnet, und hat sein Besitztum nicht zugenommen im Lande? Aber strecke nur einmal deine Hand ein wenig aus und taste alles an, was er hat! Ob er dich dann nicht ins Angesicht lästert?‘ Da sprach der Herr zu dem Satan: ‚Siehe, alles, was er hat, sei in deiner Hand! Nur gegen ihn selbst strecke deine Hand nicht aus!‘ Da ging der Satan hinweg vom Angesichte des Herrn.“ So heißt es im zweiten Kapitel des Buches Job. Im dritten Kapitel erscheint der Satan wiederum unter den Söhnen Gottes vor dem Herrn. Die erste Versuchung Jobs ist ihm nicht gelungen: „Haut um Haut, und alles, was der Mensch hat, wird er um sein Leben geben!“ Da gibt ihm der Herr die Erlaubnis, auch Gebein und Fleisch des Getreuen anzutasten. „Doch seines Lebens schone!“

Ich weiß sehr wohl, wie man über diese Offenbarung hinwegzukommen versucht. Man nimmt die Gestalt des Satans, der hier unter den Söhnen Gottes erscheint wie ein von Gott approbierter Prüfungskommissar, nicht ernst. Man denkt etwa an den „Advocatus diaboli“ in den römischen Heiligsprechungsprozessen, also an den geistlichen Beamten, der die Pflicht hat, alles, was irgendwie gegen die Heiligsprechung sprechen könnte, aufzudecken und vorzubringen, und der sein Amt manchmal vielleicht mit wirklich diabolischer Schlauheit versieht, obwohl er in seinem „privaten Leben“ ein richtiger Engel sein kann. Aber ich muß gestehen, daß für mich die Offenbarung Gottes unvollständig wäre, wenn diese Kapitel des Buches Job nicht in der Schrift ständen. Ich traue dem Geist nicht, der diese Kapitel zu unterschlagen oder zu überschlagen versucht. Der Satan darin ist ihm zu wenig schreckhaft, zu wenig verflucht. Jener Geist will *mehr* Schreck und Fluch! Aber es ist ein Geist, der Schulbibeln schreibt und ganz gewiß zu den frommen kirchlichen Geistern zählen will.

Seit mehr als einem Jahrhundert gilt es als höchster Ruhm in Welt und Kirche, ganz und gar ein Mann des Geistes zu sein, geistiges Leben und geistige Kultur zu fördern und zu verbreiten. Selbst die Kirche, die sich den einzigen Hort des Glaubens nennt, verteilt ihre Ämter und Würden nach den geistigen Qualitäten, nicht nach dem Maße des Glaubens, wie er einem jeden gegeben ist. Was gilt Gott? Was gilt der Glaube?

Nichts gelten sie. Nur der Geist gilt. Der herrliche Lichtträger, der geschichtlich nachweisbar ausgegangen ist aus der gläubig gewordenen Erde, ist aufgestiegen zum Himmel und hat seinen Thron über die Sterne gesetzt. Ihm dient alles, ihm huldigt alles. Und der Augenblick, in dem Isaias ihn stürzen sah, – zur *Erde* stürzen sah, ist – noch *nicht* gekommen. Er *muß* aber wieder zur Erde stürzen, denn er ist Erde, von der er ausgegangen ist. Er ist nicht unser Leben; der *Glaube* ist unser Leben. In ihm verdorren wir und sterben wir; im Glauben werden wir wiedergeboren und leben wir ewiglich. Alle Völker, die gestorben sind, sind an ihrem Geiste gestorben wie an einem tödlichen Gift. Völker werden nie aus dem Geiste, sondern aus Fleisch und Blut, und solange sie glauben, leben sie; sobald sie dem Geiste verfallen, sterben sie. Wir haben ernstlichsten Anlaß zur Sorge, daß sich der Geist nicht *vor* den Glauben stelle!

RUDOLF EHRENBERG

ÜBER DAS DOGMA

Alles Denken geschieht in Worten, was nicht aussprechbar ist, das ist nicht wahr, es gibt keine Wahrheit die nicht aussprechbar wäre. Die Sprache in ihrer Allheit ist die Verheißung zu jeder, aber auch jeder Selbstvollendung des Geistes. Das ist so wenig eine Relativierung der Erkenntnis, wie die Tatsache, daß im unbehauenen Marmor jegliche Gestalt schlummert, eine Relativierung bildnerischer Vollkommenheit ist. Aber die Sprache als Verheißung ist eine völlig andere, eine unendlich viel positivere Aussage als der Marmor als Bildstoff. Die Sprache ist dem Menschen angeschaffen, ihre Totalitätsverheißung ist zugleich eine Totalitätsverpflichtung: alles Aussprechbare muß einmal gesprochen sein, nicht aller Marmor muß behauen werden.

Diesen Behauptungen von der Alleinwahrheit des Aussprechbaren und von der Aussprechbarkeit aller Wahrheit wird widersprochen, heute vielleicht heftiger als in früheren Zeiten.

Der erste Widerspruch gründet sich einmal auf die Gegenbehauptung, daß alles Ausgesprochene eben darum nicht mehr die Wahrheit sei, sondern nur dafür stehe, daß es Geltung habe, und daß die Geschichte des Geistes der Aufgang und Niedergang von Wahrheitsgeltungen sei. Er gründet sich zum anderen auf die Gegenbehauptung, daß nicht nur nicht alle Wahrheit aussprechbar, sondern daß vielmehr das Unaussprechliche die eigentliche Wahrheit sei, die Wahrheit des Herzens.

Die „Wahrheit des Herzens" pflegt ja um so höher im Kurswerte einer Zeit zu stehen, je niedriger die ausgesprochene Wahrheit – das Dogma – bewertet wird. Und doch sind es wahrlich nicht die herzschwächeren Menschen und Zeiten, die etwas aussprechen können und aussprechen müssen, um es wahr zu haben. Ihnen erscheint die Sprache auch nicht als ein mehr oder minder zureichendes Mittel zur Gestaltung einer im Inneren lebendigen Wahrheit, sondern als Auftrag, dem sie zu gehorchen haben, sie selbst sind Mittel zu dem Zweck, daß Wahrheit offenbar werde. Wenn etwas ausgesprochen wird, was zuvor innerstes Leben des Herzens war, so offenbart es seine Wahrheit in dem Entsiegeltwerden der Lippen, in dem plötzlichen Sagenkönnen dessen, was vorher unsagbar war. Die *Aktualität* einer Aussage macht sie zur Wahrheit über

mein Inneres. Daß ich es jetzt, gerade jetzt sagen kann, nicht vorher und nicht nachher, das macht es zur Wahrheit, zur Vollendung einer Lebenswirklichkeit, zur *gelebten* Wahrheit. –

Daß alle Wahrheit aussprechbar sei, oder mit anderen Worten: daß jeder Inhalt seine ihm einzig gemäße Form oder jede Form ihren einzig gemäßen Inhalt habe, damit ist ja nichts andres in Worte gegeben als das Lebensgesetz der Individuation. Und wie niemand vor dem Tode glücklich zu preisen ist, so ist keine Erkenntnis der Wahrheit zugehörig, ehe sie als lebendige Erkenntnis, als Erkenntnis*akt* gleichsam gestorben ist, ehe sie nicht ganz zu dem ward, was vorher nicht *war*, aber in ihrer Aktualität *wurde*: zu der einzigen Form dieses einzigen Gehalts.

Niemand ist vor dem Tode glücklich zu preisen. Nicht jedes gelebte Leben ist Glück, ist Einklang von Bestimmung und Schicksal. Nicht jede ausgesprochene Erkenntnis ist Wahrheit, ist Offenbarung der Form im Gehalt und des Gehalts in der Form. Es gibt den Irrtum des Lebens, mißbildetes Leben, gleichwie es den Irrtum der Erkenntnis, mißkannte Wirklichkeit gibt.

Sieht man den Menschen als das autonome Individuum innerhalb der geistigen Wirklichkeit an, als die Zentralsonne im Weltall des Geistes, so ist der Irrtum unendlich wahrscheinlicher als die Wahrheit. Wäre der Mensch bestimmungslos, nur selber bestimmend, in die Welt gestellt, so wäre das Glück, das erfüllte Leben, eine Unmöglichkeit. Denn nicht durch seine Unteilbarkeit, sondern durch seine *Teil*haftigkeit, durch sein Bestimmtsein also ist das, was sein Leben verwirklicht, was sein Denken erkennt, *Wahrheit*, Erfüllung einer in seiner Existenz mitgesetzten Verheißung.

Die Behauptung, daß die Sprache der Lebensraum der Wahrheit sei – ein Lebensraum aber umschließt Geburt und Tod – diese Behauptung steht unter dem Gericht der Frage, ob der Mensch eine Bestimmung habe. Wer diese Frage verneint, für den gilt, wenn es überhaupt so etwas wie Wahrheit gibt, daß jedenfalls alles Dogma nicht Wahrheit sei. Ihm ist nur zu entgegnen, daß, wenn die Bestimmung des Menschen Bestimmung und nicht Knechtschaft sein soll, es Menschen geben muß, welche die Bestimmung leugnen. Eine Bestimmung ist ja nicht ein an das Ende der Zeiten gesetztes Ziel, zu dem hin sich die Menschheit entwickelte, das also ganz allein zukünftig wäre. Sie ist etwas immer Gegenwärtiges,

etwas, das seine Wirklichkeit im Bereiche des Menschenmöglichen auswählend aktualisiert. Auf die Erkenntnis gewendet bedeutet diese Ansicht, daß es keine andre Erkenntnis der Wahrheit gibt als in der gelebten Bestimmung des Menschen zur Wahrheit. Der Mensch ist nicht nur *zur* Wahrheit bestimmt, er ist *durch* die Wahrheit bestimmt, wenn jede Aussage, die er über die Wirklichkeit macht, den Aussagenden ihm selbst als einzig in dieser Wirklichkeit erfüllbare und mit der Erkenntnis im Grunde erfüllte Verheißung offenbar macht.

Noch einmal, Bestimmung ist nicht Bindung unter ein Gesetz, sondern Begabung mit der Möglichkeit einer *richtigen* Entscheidung. „Richtig" – das bezeichnet uns die Einheit von Bestimmung und Schicksal oder von Selbstbewußtsein und Welterkenntnis, es besagt, daß es eine mögliche Form des Lebens gibt, in dem der Herzschlag des Menschen und der Sekundenzeiger der Weltuhr synchron gehen, in dem die Seele die bereite Wirklichkeit und die Wirklichkeit die willige Seele findet.

Wenn die Geschichte der einzelnen Seele solcherart die Wirklichkeit bewähren kann und wenn die Bestimmung des Menschen sich demnach als erfüllte Verheißung offenbart, was bedeutet es dann, daß es *das Dogma* gibt, geistige Gestalt also, in der einmal Seelengeschichte Form annahm und die als Gestaltungsforderung vor jeder künftigen Seelengeschichte stehengeblieben ist? Denn es ist ja nicht so, daß die Seele an dem Dogma vorbeigehen könne. Es ist auch nicht so, daß sie unter „den" Dogmen eine Auswahl treffen könne, dieses annehmen, jenes ablehnen. Wenn überhaupt Dogma eine geistige Wirklichkeit ist, so stellt es die Bewährungsforderung an jede Seele, so ist die „richtige" Selbsterfüllung der Seele auch an die Bewährung dieser Wirklichkeit gebunden, nicht obgleich, sondern weil es eine Zeit gab, wo dieses Dogma noch nicht galt, noch nicht aussprechbar war. Die Seele kann so wenig zwischen den Dogmen wählen, wie das Leben die Wahl hat, ob es in einer Pflanze, einem Insekt oder einem Menschen geschehen will. Es ist mit der Tatsache des Lebens nur gesetzt, daß irgendeine unter den zahllosen Formwirklichkeiten des Lebens bewährt werden muß, nicht aber welche dieses sei. Ebenso kann die Seele nicht anders als irgendeine erglaubbare Wirklichkeit in ihrer Selbstdarstellung zu bewähren, nicht aber ist sie wesensgemäß für eine bestimmte Auswahl festgelegt. So wenig es also angeht, die wirklichen

Lebensformen aus den Wesensgesetzen des Lebens abzuleiten, so wenig ist der Versuch erfolggebend, aus der Artung der menschlichen Seele die Gestaltungen des Geistes zu erschließen, das Dogma ist keine Schöpfung der menschlichen Seele. – Gibt es dann aber überhaupt ein Denken über das Dogma? Ist es möglich, durch Gedankenarbeit die einzelnen Dogmen oder gar ein ganzes Dogmensystem zu begreifen?

Die Antwort erhalten wir wiederum aus dem Denken über das Leben. Die Untersuchung des geschöpflichen Lebens lehrt uns zweierlei: einmal erkennen wir die stoffliche Grundlage, die eine individuelle Lebenswirklichkeit allgemein ermöglicht, und zweitens können wir im einzelnen ermitteln, welche auswählende Bedeutung das bereits individuell realisierte Leben für den Bereich des noch möglichen hat. Die erstere Problematik ergibt uns eine Bestimmung dessen, was wir den Wirklichkeitsort des Lebens nennen wollen, die zweite macht uns die Wirklichkeitszeit des Lebens anschaubar, sie läßt uns die Formwirklichkeit des Lebens verstehen, nicht als die der Gesamtpotentialität nach einzig mögliche, wohl aber so, daß wir die einschränkende Bedeutung des Schonverwirklichten gegenüber dem Nochmöglichen erkennen. Das Leben als reine Tatsache im Reiche der Natur ist heute nicht anders als an seinem ersten Tag, aber in dieser reinen Wesenstatsächlichkeit des Lebens war von Anbeginn enthalten, daß seine aktuelle Wirklichkeit heute anders ist als gestern und morgen anders als heute.

Welche Wesensbestimmung des Lebens man aber auch gelten lassen mag, man wird nicht dazu kommen, die entwicklungsgeschichtlich späteren Lebensformen als „lebendiger", als erfülltere Lebenswirklichkeit anzusehen. Gewiß ist die Geschichte des Lebens kein sinnfremdes Nacheinander, gewiß bezeichnet die wachsende Dienstbarkeit aller Naturwirklichkeit unter das Leben den Gang dieser Geschichte. Aber minder „lebendig" war darum das Leben früherer Epochen nicht, die Zunahme an Vollkommenheit, an Wirklichkeitsmacht ist kein gradueller Anstieg einer Lebenstemperatur, bei dem die erreichte Höhe das Maß einer aktuellen Intensität wäre, vergleichbar dem Steigen der Thermometersäule auf die wachsende Glut hin. Wohl aber bestimmt das Tempo dieser *Zunahme* an Vollkommenheit den Intensitätsgrad der Lebendigkeit, nicht weil es Vollkommenheit, sondern weil es Zunahme ist. Die Kurve des Herrschaftsanstieges über die Welt, Welt in Natur und Geist,

kennzeichnet die aktuelle Lebendigkeit einer Epoche des individuellen wie des gesamten Lebens, aber in dieser Kurve ist dem Leben wesentlich nur, daß es ein Steigen ist, *Herrschafts*anstieg wird sie allein dadurch, daß Welt Beherrschbarkeit ist.

Wenn man ein überall waltendes Gesetz des Lebens zu erkennen versucht, eines, das die Vereinzelung des Lebendigen zum einigen Geschehen des Lebens macht, so kann es nur das sein, daß allein die Vollendung einer Lebensformung zugleich der Wirklichkeitseinbruch einer neuen, nur jetzt und hier möglichen Formung ist. Das Leben kennt gleichsam nur negative Entscheidungen, Entscheidungen gegen sich selbst, die dann malgré lui zu Entscheidungen für ein Anderes, ein Neues werden. Man verwundert sich – und gern mit betonter Demut – der Vollkommenheit jeder Form des kreatürlichen Lebens im ganzen Bereich der Natur. Man sollte sich einmal dieses Verwundern selbst zum Problem machen. Das Leben kann seiner Natur nach keinen Gestaltungsweg gehen, der nicht zur Vollendung führen *muß* – das ist die unvitalistische Formulierung der „Zielstrebigkeit" des Lebens. Zur Vollendung führen kann aber nur bedeuten: den Weg durch das Ziel bewähren, im Falle des Natürlichen also die Weltwirklichkeit des Weges durch die Weltmächtigkeit des Zieles, die vitale Autonomie, die Selbstbehauptung des biologischen Individuums. Mit der Spanne des Beharrens am erreichten Ziele, nämlich der Vollendung des biologischen Individuums spricht der Schöpfer sein „Es ist gut", mit dem Tode spricht er sein „Es werde".

Das Gesetz der negativen Entscheidung gilt auch für die Seele des Menschen. Der Mensch kann sich nicht entscheiden, so oder so zu sein, er kann sich nur entscheiden, so oder so nicht zu sein. Und er kann sich nur dann entscheiden, so *nicht* zu sein, wenn er so *ist*, und erst dann, wenn er weiß, daß er *so* ist. Das ist der Sinn des „Pecca fortiter", dieses so sehr mißverstandenen Wortes.

Wenn der Mensch vermeint, sich zu entscheiden, so oder so zu sein, so wird er zur Karikatur dessen, wofür er sich entscheidet. Wenn der Mensch vermeint, das Dogma oder ein Dogma zu bejahen, so wird er zur Karikatur des oder dieses Gläubigen. Es ist kein Zufall, daß kein Stand in so vielen Exemplaren die Karikatur seiner selbst ist wie der des Geistlichen.

Was ist das Dogma?

Das Dogma ist die menschliche Formulierung einer Selbstoffenbarung Gottes, die nur dem Glaubenden verständlich ist – so antworten die einen. Das Dogma ist eine Ausgeburt der Einbildungskraft des Menschen, mit der er sich die Wirklichkeit überbaut – so entgegnen die andern. Offenbar sind beide Antworten unzulängliche Walter der Sache, denn sie gehen beide nicht auf den Tatbestand, sondern auf seine Theorie. Die eine behauptet, daß es eine Wirklichkeit gebe, die nicht von dieser Welt sei, und eine Fähigkeit des Menschen, sie zu erfassen. Die andre erklärt, daß es keine Wirklichkeit gebe, die nicht von dieser Welt sei, aber einen Trieb im Menschen, sie zu erdichten.

Jeder Versuch, dem Dogma jenseits dieser Kontroverse einen Wirklichkeitsort anzuweisen, muß davon ausgehen, daß es wahre und falsche Dogmen geben kann, daß es den dogmatischen Irrtum gibt. Und er muß weiter die Behauptung voranstellen, daß jeder, der von sich sagt, er glaube das Dogma, daß jeder Solche sich irrt oder lügt. Es ist dem Dogmenfeinde radikal zuzugeben, daß es unmöglich ist, *das* Dogma zu glauben, ebenso, wie es unmöglich ist, das Gesetz zu erfüllen. Es muß begriffen werden, daß in dem Augenblick, wo *das* Dogma wirklich geglaubt oder das Gesetz wirklich gelebt würde, die Welt am Ende wäre. Es muß aber gleicherweise begriffen werden, daß in dem Augenblick, wo das Dogma radikal *nicht* geglaubt, das Gesetz radikal *nicht* gelebt würde, die Welt gleichfalls am Ende wäre. Zweimal ist in der Geschichte der Menschen der ganz groß angelegte Versuch, das Gesetz wirklich zu leben und das Dogma wirklich zu glauben, ganz groß mißlungen: in dem Volke Israel und in der christlichen Kirche. War denn das Gesetz Jehovas lebensfeindlich, das christliche Dogma glaubenswidrig? Nein, aber an diesem Punkte wird deutlich, daß das natürliche Leben nur das Gleichnis des übernatürlichen ist, daß das Leben von Gott her sich nicht einfach fortsetzt in das zu Gott hin.

Man hat dem Gebot vorgeworfen, daß es unerfüllbar, dem Dogma, daß es undenkbar sei, und in der Tat – wenn es nur die Fortsetzung des natürlichen Lebens gäbe, so wäre dieser Vorwurf berechtigt. Im natürlichen Leben wird wirklich die „Richtigkeit" des Lebensganges durch die Vollkommenheit in dem erlebten Ziele, durch die Vollendung sichtbarlich, leibhaft, im Ewigkeitsgleichnis der stehenden Zeit bewährt. Und jene

beiden großen Versuche mißlingen, als das, was sie sein sollen, grade darin, daß sie scheinbar zur Vollendung gelangen, daß sie auch ein *natürliches* Ewigkeitsgleichnis der stehenden Zeit werden. Das Gesetz Israels durchwaltet das ganze Leben so allfältig, daß es unmöglich schien, anders als ganz in ihm zu leben. Das christliche Dogma durchwaltet das Denken so allseitig, daß es unnotwendig schien, anders als in ihm zu denken. Aber Leben und Denken brachen aus beiden heraus, nicht weil Gesetz und Dogma „erstarrt" waren, wie so gern mit dem leidigen Akzent des Fortgeschrittenen gesagt wird, nicht weil sie vor Wirklichkeit und Wahrheit nicht bestanden hätten, sondern grade weil sie in der Vollendung ihr Leben und Glauben bewähren konnten, damit aber auch zum Nur-Gleichnis aller Vollendung wurden, aller Vollendung innerhalb der geschaffenen Welt. Nun steht das Ewigkeitsgleichnis der stehenden Zeit noch einmal oberhalb der zahllosen Gleichnisse der einzelnen Geschöpfe und seine Dauer wird alle Einzeldauern überschatten.

Der Herausbruch des Lebens aus dem Gesetz geschieht da, wo das erfüllbare Gesetz Mosis in den Forderungen der Bergpredigt unerfüllbar wird. War vorher dem Leben das bestimmte Gebot als seine Wahrheit gezeigt, so wird jetzt mit der unmöglichen Gestaltungsaufgabe das Leben als Aktualität, als ewiges Auf-dem-Wege-sein zur Wahrheit. Und der Herausbruch des Denkens aus dem Dogma geschieht da, wo das durchdachte Dogma der Kirche undenkbar wird in dem Gnadengeschenk des Glaubens an die einzelne Seele. War vorher dem Glauben die vom Heiligen Geist gestaltete heilige Kirche als seine Wahrheit gezeigt, so wird jetzt mit der Unmöglichkeit einer Glaubens*forderung* an die einzelne Seele der Glaube als Passivität, als ewiges In-Erwartung-sein zur Wahrheit. In beiden Fällen aber begreift das Neue sich selbst als die Erfüllung der in dem Alten tubar, allzu tubar – sichtbar, allzu sichtbar gewordenen Verheißung.

Ist es denn etwa so, daß wir nun einfach des Gesetzes ledig, über das Dogma erhaben geworden wären, ist das ganze Problem nichts weiter als das der Epochen der Menschheitsgeschichte? Nein, gerade darin, daß sich das Neue selbst nur von dem Alten her begriff, ist diese leichte Behauptung widerlegt.

Wir hatten als Ausgangsthese des Denkens über das Dogma hingestellt, daß es den dogmatischen Irrtum gebe. Der dogmatische Irrtum, damit ist

nicht gemeint der Irrtum eines einzelnen Denkers über ein Dogma, das wäre nur das Mißverstehen eines Dogmas und prinzipiell belanglos. Der dogmatische Irrtum ist ein echtes und wahres Dogma, zu dem der Glaube gelangen mußte, weil er dorthin gelangen konnte. Zum Irrtum, zum Glaubensirrtum wird dieses Dogma dadurch, daß es *abschließend* ist, daß es kein Weiter, kein Darüber-hinaus gibt. Denn – unsre andre Ausgangsthese – es ist nicht deswegen unmöglich, das Dogma zu glauben, weil das zu viel verlangen hieße, sondern weil der Glaube immer mehr glaubt als das Dogma. Oder besser nicht von „dem" sondern von „einem" Dogma gesprochen: nur das noch nicht ganz oder das fast schon nicht mehr geglaubte Dogma ist lebendig. Und nur das lebendige Dogma ist Glaubenssache. Das Dogma als der formulierte Gedanke ist erstarrte Aktualität des Glaubens und also eine Paradoxie, aber gleichwie eine natürliche Lebensform, obgleich sie als Form, als Typus abschließend vollendet sein kann, in den Individuen immer wieder *Aktualität* der Vollendung wird, ebenso kann auch der dogmatische Irrtum noch echt geglaubt werden, solange individuelle Seelen sich in ihm vollenden können. Dogmatischer Irrtum und als solcher erkennbar ist er darum doch, und es wird unweigerlich der Tag kommen, wo es überhaupt keine Seele mehr gibt, die ihn glauben könnte. So ist durchaus festzustellen, daß die naturwissenschaftliche Erkenntnis Dogmen der Kirche, die ehemals echte Erfüllungen der glaubenden Seele waren, als dogmatische Irrtümer erwiesen und glaubensunmöglich gemacht hat. Falsch ist es nur, aus der Tatsache der dogmatischen Irrtümer Argumente gegen den Wahrheitscharakter des Dogmas zu machen. So wenig beweist der dogmatische Irrtum etwas gegen das Dogma als Glaubensnotwendigkeit, wie die ausgelebte, vergangene Lebensform etwas gegen die Form als Lebensnotwendigkeit aussagt.

Vielleicht möchte man nun aber folgern, daß es ein geistesgeschichtlicher Prozeß sei, der ein Dogma nach dem anderen als Irrtum „entlarve", ein Prozeß also, der schließlich jenseits all und jeden Dogmas endet. Das ist ja die Meinung der Aufklärung zu jeder Zeit auch gewesen, und es ist eine schwächliche Abwehr, wenn man das Dogma und den Glauben auf irgendein Reservat menschlichen Bedürfnisses rettet. Nur wenn sich erweisen läßt, daß der dogmatische Irrtum nicht gegen sondern für das Dogma zeugt, nur dann ist der Angriff der Aufklärung abgewehrt, weil als Dienst am Dogma erwiesen.

Wenn ein Dogma als dogmatischer Irrtum erwiesen ist, so ist an diesem Teile Glaube zu Aberglauben geworden. Wer heute noch glaubt, der Schöpfungsbericht sei wörtlichzunehmende Tatbestandsschilderung, der ist abergläubisch. Aber der Übergang von Glauben zu Aberglauben, der Wandel von dogmatischer Wahrheit in dogmatischen Irrtum stellt nicht einen Verlust an Glauben dar. Die Wahrheit einer dogmatischen Aussage über den Menschen in der Welt bewährt sich nicht in der Unveränderlichkeit ihrer Wirklichkeitsbeschreibung, sie erweist sich an der Wirklichkeitsmacht nicht des Menschen über die Welt, sondern Gottes über den Menschen. Der naiven Wirklichkeitsdeutung des Menschen der Frühreligion entspricht die primitive Forderung der Gottheit an den Menschen. Je mehr die Welterkenntnis des Menschen fortschreitet, je wirklichkeitsmächtiger er wird, um so gegenständlicher, „sachlicher" im Sinne einer ethischen Sachlichkeit wird das Gebot Gottes an ihm. Der Erweis eines Dogmas als dogmatischen Irrtums ist tatsächlich eine Befreiung, aber eine Befreiung *zum* Dogma, ein Bereiterwerden des Menschen zum Empfang der Offenbarung. Daß in der Religion der Offenbarung die Aussagen Gottes über sich zugleich Forderungen an den Menschen gegenüber der Welt sind, das bezeugt die Berechtigung unseres Schlusses, wonach sich die zunehmende Wirklichkeitsmacht des Menschen in der Welt auch an ihm als Offenbarungsempfänger steigend bewähren muß. Mit anderen Worten: das Dogma, die Aussprechbarkeit der Offenbarung, muß in diesem zeitlichen Geschehen wachsen, das Dogma muß „immer wahrer" werden. „Wahrer" aber kann das Dogma nur werden in dem Gange von dem Erweis eines dogmatischen Irrtums zum nächsten, in der Voll-endung alles Vollendbaren. Nur, indem das Dogma, der Gestaltungsgang des Glaubens, überall da, wo es „nicht weitergeht", wirklich an das Ende gelangt, geht es da weiter, wo es weitergehn kann. Es liegt wahrhaftig nicht im Interesse des Glaubens, den Dogmenbestand zu erhalten, eine Apologetik solcher Art wäre weder nützlich noch schädlich, sie wäre nur vergeudete Zeit.

Gefährlich aber ist jene Kuhhandels-Apologetik, die das eine preisgibt, um das andre bewilligt zu bekommen, denn das Desinteressement des Glaubens ist zwar eine Anerkennung der Wissenschaft, aber das Desinteressement der Wissenschaft ist die Aberkennung des Glaubens als wahrhaftige Erkenntnis.

Es war gesagt worden, das Dogma als Glaubensgegenstand sei das sich erfüllende Gestaltungsschicksal der gläubigen Seele, seinem Inhalte nach aber ist es Aussage über außermenschlich Seiendes, über Gott und Welt. Wie vereinigt sich das? Nur dann, wenn Erkenntnis einer Wirklichkeit Teilhaftigwerden an dieser Wirklichkeit bedeutet, wenn die Gestaltvollendung der Seele vom Bewußtsein aus gesehen Erkenntnis der Wirklichkeit heißt. Erkenntnis wie Selbsterfüllung der Seele sind zeitlichen Wesens, geschehen mit in dem Weltgeschehen der sich bewährenden Wirklichkeit. Jede einmal bewährte Wirklichkeit aber ist gewissermaßen räumlich geworden, Begrenzung der künftigen Seelenmöglichkeit und Bestimmung der künftigen Erkenntnismöglichkeit und immer beides in eins.

Das Leben des Menschen geschieht in zwei Räumen, deren Beziehung zueinander sich nicht wiederum räumlich, mit Über-, Unter- oder sonstiger Zuordnung, angeben läßt, deren Beziehung mit dem Wort Seele bezeichnet ist. Handeln wie Denken des Menschen bewähren die Wirklichkeit dieser beiden Räume, nicht weil ein Erkenntnis*trieb* und ein Wille des Menschen sich auswirken, sondern weil die Seele als ein Lebendiges Selbstvollendung bedeutet, und Selbstvollendung der außerseelischen Wirklichkeit bedarf, in der sie Begrenzung, Gestalt empfängt. Leben setzt immer Gelebtes zeitlich und bedingend voraus, Leben als reine Aktualität ist eine unvollziehbare Vorstellung. Aber nicht weil das Leben schöpferisch wäre, sondern weil die Natur unerschöpflich ist, geht der Strom der Gestaltenfülle weiter. Und doch, nicht weil die Natur unerschöpflich ist, sondern weil jede Gestalt sich in sich vollenden kann, ist Leben, ist Gestaltungsgang überhaupt möglich.

Glaube ist seelisches Leben. Er wäre unmöglich ohne ein Bereich der Unerschöpflichkeit ebenso wie ohne die Tatsächlichkeit vollendeter, zeitlich und bestimmend vorausgesetzter Glaubensbedingtheit, ohne Dogmen. Die Geschichte der Religionen lehrt, daß Glaubensinhalte wechseln und sich wandeln, und sie glaubt, ihrer „Pflicht zur Objektivität" Genüge zu tun, indem sie die späteren aus den früheren herleitet. Da scheint es dann dem Offenbarungscharakter der Dogmen abträglich zu sein, daß sie nicht wie aus dem Himmel gefallen erscheinen, daß sie der Zeit pflichtig sind. Und doch offenbart sich die übernatürliche Wirklichkeit in dem „Gestaltwandel der Götter" geradeso, wie sich die na-

türliche im Gestaltwandel des geschöpflichen Lebens offenbart, und für Religionen wie Einzelseelen gibt es so etwas wie ein biogenetisches Grundgesetz, wie eine Wiederholung der voraufgegangenen Formen im Entwicklungsgange der späteren. *Das* Dogma ist grundsätzlich unfertig, gleichwie *das* Leben als Formentotalität grundsätzlich nie fertig ist, aber jedes einzelne Dogma und jede einzelne Lebensformung ist ebenso grundsätzlich in sich vollendet, ihr Seinkönnen ist immer ein Nichtandersseinkönnen.

Die solcherart aus dem Lebensgleichnis gewonnene Anschauung vom Dogma läßt den Versuch, ein in sich geschlossenes endgültiges System von Dogmen zu erweisen, fehlsam erscheinen, es kann danach nicht *die* endgültig formvollendete absolute Religion geben. Wie die einzelnen Lebensformen nicht aus „dem Leben" verständlich sind, sondern die physische Naturwirklichkeit bewähren, in der sie ihr Dasein haben, so ist die Gesamtheit und alle einzelnen Dogmen nicht aus einem Punkte, einem Wesen des Glaubens oder so verständlich, sondern auch sie müssen eine Wirklichkeit bewähren, ohne die sie, ohne die Glaube unmöglich wäre. Unsere Möglichkeit, die Natur zu erkennen, ist nur die andere Seite der Wahrheit, daß wir unter ihren Gesetzen leben müssen. Ebenso ist unsere Möglichkeit, zu glauben, die göttliche Wirklichkeit zu erfahren, nur die andere Seite der Wahrheit, daß wir unter den Gesetzen des göttlichen Seins, das heißt unter dem Willen Gottes, leben müssen. Die Tatsache des Dogmas, der Offenbarung einer übernatürlichen Wirklichkeit, ist das wahrhafte Wunder, es offenbart eine übernatürliche Wirklichkeit in der Selbstvollendung eines natürlichen Lebens. Die Möglichkeit der gläubigen Seele, der Heilsgeschichte des einzelnen Menschen kann ja aus dem Lebensgleichnis nicht unmittelbar und zwingend erschlossen werden. Auch die Geschaffenheit der Welt, die Geschöpflichkeit des Lebens ist allein in der Tatsache der gläubigen Seele offenbart, sie ist nicht aus irgendwelchen Eigengesetzen des Lebens zu folgen. Die Welt *könnte* wirklich gottfrei, das Leben nur natürlich, der Mensch autonom sein. Einzig dann, wenn die geglaubte, dogmatisch aussprechbare Übernatur die Selbstvollendung der Seele nur innerhalb des natürlichen Daseins ermöglicht oder doch als möglich hinstellt, d. h. fordert, einzig dann offenbart sich der Gott der gläubigen Seele nicht nur als ihr Gott, sondern auch als der Schöpfer der Welt. Und nur dann kann es das Dogma

geben, nur dann kann es – nicht bewiesen, aber bewährt werden. Das Gleichnis vom natürlichen Leben zur gläubigen Seele kann – wie jedes Gleichnis – nur inhaltliches Verstehen einer an sich fraglosen Wirklichkeit geben, über Existenz oder Nichtexistenz einer Sphäre, in der es vollziehbar wäre, sagt es nichts aus. Wer die Wirklichkeit der gläubigen Seele leugnet, der ist aller weiteren Problemmühe enthoben. Wer anderseits, ohne nach dieser Wirklichkeit zu fragen, seine Lebensschau an die Wolken projiziert, kann scheffelweis antropo-, theo- oder sonstwie -sophische Erkenntnisse einsammeln und seinen Gläubigen zur Offenbarung machen, er bewährt, ohne Wissen und Willen, doch die gläubige Seele.

Unsere Zeit weiß mehr, redet mehr von der leidenden als von der gläubigen Seele. Die modernen Psychographen begründen die Legende des großen Menschen aus einer inneren Dämonologie, sie lassen ihn nicht, wie die mittelalterlichen Hagiographen, eine im Glauben gesetzte Möglichkeit realisieren. Die Notwendigkeit des modern geschauten Genius ist eine innere, keine der sich erfüllenden Verheißung, die das Dogma vorausgesprach. Es ist der Gang, der den Propheten an die Stelle des Priesters, den Ketzer an die des Heiligen bringt; der gläubige Mensch von heute ist der Einsame, während er einst der Allsame war. Was vordem unter dem Dogma Gestaltschicksal der einzelnen Seele war, das ist zur geistigen Institution geworden, es ist Berufung, die sich noch darin erfüllen kann, nicht Auserwähltheit.

Man klagt wohl darüber, daß um ein „Homoiousios" keine Schädel mehr gespalten, um ein „*ἐστί*" keine Leiber mehr verbrannt werden. Und man stellt sich die Aufgabe, die alte Wahrheit in unsrer Sprache neu zu sagen. Wenn es sich um die Art des Aussprechens handelt, dann ist die der katholischen Kirche die richtigere, die nicht alte Wahrheit sagt, als ob sie neu, sondern neue, als ob sie alt wäre. Die dogmatisch gläubigen waren auch die dogmatisch produktiven Zeiten. – „Ihr würdet mich nicht suchen, wenn ihr mich nicht schon gefunden hättet." Ein Denken, welches das Dogma als Wahrheitserkenntnis ernst nimmt, muß mit der radikalen Möglichkeit rechnen, daß die Wahrheit den Menschen völlig verloren gehen kann, mit andern Worten: daß die Wirklichkeit Mensch eine vollendete, abgeschlossene Welttatsache wird. Es ist

möglich, daß den Menschen jegliche Forderung an die Seele nicht ärgerlich sondern einfach unverständlich wird. – Es gibt im Bereich des dogmatischen Erkennens nicht so etwas wie einen gesicherten, unverlierbaren Bestand. Es gibt den Übergang des Dogmas in Institution, aber dieser Übergang ist immer der Verlust des Eigentlich-Dogmatischen, Glaubensdinglichen. Wie die problemlos glückliche Ehe der Entbehrlichkeitsbeweis der Liebe ist, so ist die vollkommene Institution der Entbehrlichkeitsbeweis des Glaubens. Aber es ist ein Gesetz der Seele, daß sie müssen muß, um können zu können; wenn es für sie keine außerseelische Notwendigkeit mehr gibt, dann gibt es auch keine innerseelische Möglichkeit mehr. Wo gibt es heute noch die Seele, die nicht leidet, sondern büßt, die nicht versteht, sondern glaubt? Ich glaube, daß die Frage des Dogmas die ganz entscheidende Frage des Menschen ist.

Wenn sich von dem natürlichen Leben der Erde ausmachen ließe, daß die Typenentwicklung endgültig an ihr Ende gekommen sei, so wäre damit der Dauer des Lebens auf Erden keine eigene Grenze unabhängig von den Existenzbedingungen auf dem Planeten gesetzt, die vorhandenen Formen, der Mensch zumal, könnten noch dauern, solange die kosmischen Bedingungen es dulden. Aber die Selbstoffenbarung der natürlichen Wirklichkeit, die das Leben darstellt, wäre grundsätzlich abgeschlossen, und damit wäre auch dem erkennenden Wesen, dem Menschen, das reale Ende seiner sinnerfüllbaren Zeit verbürgt. Dieser Gedanke läßt sich ertragen.

Wenn aller Glaubensinhalt, sofern er dauert, restlos Institution geworden ist, dann können diese Institutionen noch durch Jahrtausende hin an zahllosen Seelen das Exempel ihrer einstmaligen Wirklichkeitsoffenbarung statuieren, die *aktuelle* Offenbarung der übernatürlichen Wirklichkeit ist abgeschlossen. Ist dieser Gedanke diskutabel? Ist er vor der Geistesgeschichte, vor dem Lebensgleichnis, vor der Gottesidee ohne Widerspruch zu denken? Ich glaube doch, ich glaube sogar, er ist notwendig, die Möglichkeit, die er konstatiert, gehört zum Gedanken einer Offenbarung in der Zeit, wie der Zweifel zum Glauben gehört. Der Idee Gottes nimmt es nichts, wenn der Gottestag des Menschen sein eigenes Ende hat. Das natürliche Leben zeigt uns persistente Formen durch alle überblickbare Zeit hin. Die Geistesgeschichte – eine Zeit, wo Soziologie an Stelle der Philosophie, Psychologie an Stelle der Metaphysik tritt, ist

kaum berufen, aus ihr den Protest gegen den Gedanken des ewigen Todes zu nehmen.

Die Wirklichkeitsbedeutung des Dogmas läßt sich in der Tat nicht für ein allgemeines, begrifflich bestimmtes Dogma erweisen, etwa als zum Wesen des Menschenseins gehörig, vom dogmatischen Bedürfnis nicht erst zu reden. Die Wirklichkeitsbedeutung wird immer nur für *das* konkrete Dogma erwiesen, gleichwie das konkrete Lebewesen das Leben erweist, nicht aber eine allgemeine Seinstatsache „Leben". Und erwiesen wird sie in Menschen, deren Lebensgestalt ohne das Dogma nicht geworden wäre und in dem Glauben der Nachgeborenen selbst zu dogmatischer Aussprechbarkeit gelangt. In der Sprache unsrer Tage hätten wir solche Menschen die dogmatisch produktiven zu nennen, einerlei ob eigene Erkenntnisaussage oder ihnen nachfolgende Institution den Zuwachs an Offenbarung dartut. Vom Ganzen des konkreten Dogmas oder von der Gemeinschaft der Gläubigen aus gesehen ist der Dogmatisch-Produktive ein hypertrophierender Teil und also eine gegenwärtige Gefahr. In dieser Gefahr aber, in dem immer erneuten Hindurchgerettetwerden, biblisch gesprochen in dem „leben, ob er gleich stürbe", liegt der Erweis des konkreten Dogmas als der Offenbarung einer echten Wirklichkeit. „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch." Hier ist das Gleichnis des organischen, durch die wandelnden Formen hin dauernden Lebens in seiner wachsenden Wirklichkeitsmacht von höchster Deutlichkeit.

Wir sind an dem Punkt, wo die Betrachtung sich dem konkreten Dogma zuwenden müßte, an dem Punkt also, wo das Eigentliche anfängt, wir brechen ab.

EBERHARD GRISEBACH

ALTES UND NEUES DENKEN

Kritische Bemerkungen und Fragen zu Hermann Herrigels Buch „Das neue Denken")*

Es kann heute nicht mehr bezweifelt werden, daß sich eine Wandlung des Denkens nach dem Weltkriege in Deutschland vollzogen hat und noch vollzieht. Alle diejenigen, welche glauben, daß es möglich sei, die bewährten Systeme des Idealismus oder Positivismus noch einmal als Grundlagen eines Aufbaus in ethischer Hinsicht anzubieten, sind ganz gewiß im Irrtum. Auch alle diejenigen, welche hofften, es würde durch die politische Umwälzung Raum für oppositionelle neue Systeme geschaffen werden, müssen vorläufig zur Vorsicht gemahnt werden. Eine „Revolutionierung" einer Zeit bedeutet noch nicht, daß damit das „neue Denken" schon gewonnen ist, denn die neuen Systeme müssen erst einmal sorgfältig geprüft werden, ob sie tragfähiger sind als die alten. Wir haben deshalb alle Ursache aufmerksam hinzuhören, wo uns, wie in Hermann Herrigels Buch „Das neue Denken", von einer Wandlung des heutigen Denkens sachkundig berichtet wird. Wir werden da orientiert über den auf vielen Punkten geführten Kampf gegen den Idealismus und seine unberechtigte Überschätzung. Herrigel gehört ja selbst seit langem zu den scharfsinnigsten Kritikern der idealistischen Philosophie, und seine hier zusammengefaßten Arbeiten der letzten Jahre erhalten gerade durch diesen Kampf ihre Einheitlichkeit und ihre große Bedeutung.

Man geht nun an die Lektüre dieses Buches mit der brennenden Frage heran, ob das neue Denken, von dem es berichtet, ein Oppositionssystem ist oder ob es vielleicht schon eine Wandlung in der Schätzung *alles* systematischen Denkens ankündigt. Wir wissen ja heute als Kinder eines historischen Zeitalters von mannigfachen Wendungen und Wandlungen der Philosophie in der Geschichte. Wir wissen, daß die Einstellungen des Gedankens nach einem Grundgesetz des menschlichen Wesens immer abwechselnd wiederkehren, sich verbinden und sich abwandeln, weil eben verschiedene prinzipielle Einstellungen des Geistes zur Welt, mannigfache Weltanschauungen und typische Erkenntnisformen möglich sind. Handelt es sich nun hier um eine Veränderung des Standpunktes, des Prinzips der Weltanschauung, oder meint Herrigel eine radikale Wand-

*) Verlag von Lambert Schneider, Berlin 1927

lung der Philosophie, die das prinzipielle Denken überhaupt als fragwürdig erscheinen läßt? Offenbar zielt Herrigel auf den Abbau der Überschätzung prinzipiellen Denkens ab. In dieser Tendenz liegt der Wert seines Buches, den wir voll anerkennen müssen, wenn ihm der radikale Abbau auch wirklich gelingt.

Es ist jedoch gleich weiter zu fragen, ob das von ihm bezeichnete „Neue Denken" nicht auch ein prinzipielles und zwar ein überschätztes Denken ist, d. h. ein solches Denken oder Sehen, das eben durch seine Voraussetzung die entscheidende Grundlage einer wirklichen endlichen Welt der Gemeinschaft, der Politik, der Erziehung gewonnen zu haben meint.

1

Der Idealismus, gegen den sich Herrigels Kritik richtet, ist als ein prinzipielles, d. h. allgemeingültig begründetes Denken richtig gezeichnet. Es gilt in der Tat „nur für die anderen" (S. 167). Wenn man das Denken nun mit Herrigel auf seine besonderen Hintergründe, auf seine besondere Situation bezieht und das Denken gleichsam in das Sein einbettet, statt das Sein aus ihm abzuleiten, so hat sich die logische Voraussetzung in eine ontologische verwandelt. Nicht das Allgemeine trägt nunmehr die Betonung, sondern das Besondere, dem sich jetzt die Idee einordnet. Sind nicht mit der Voraussetzung der Existenz des Denkens neue Grundlagen für eine konkrete Erkenntnis einer wirklichen endlichen Welt der Gemeinschaft angeboten, und wird nicht diese „Existenz" der idealistischen Welt gerade mit dem Anspruch gegenüber gestellt, daß sie die einzige wirkliche begrenzte Welt sei? Es ist zu untersuchen, auf welche Weise diese Wirklichkeit derartig begründet wird, daß man solchem neuen Denken den Vorzug geben muß.

Als ein Vorzug wird zunächst angegeben, daß solches Denken uns wieder in die besondere Situation einstellt, daß es in der Spannung und Problematik der Gegenwart verbleibt, daß es nur dem besonderen Augenblick mit einer Idee zu Hilfe eilt, aber nicht mit allgemeingültigen Wahrheiten den Augenblick überspringt. Anscheinend hält dieses „neue Denken" sich von systematischen Antworten zurück und bleibt in der Frage und Not offen. Aber ist mit dem ontologischen Prinzip, mit der Voraussetzung der Existenz des Denkens die Antwort nicht schon dogmatisch

vorweggenommen? Handelt es sich doch hier um ein Bild der besonderen Situation, wie dort im Idealismus um einen allgemeinen Begriff von Gemeinschaft, Politik und Geschichte. Ist dieses geschaute Bild nicht ebenso eine prinzipiell begründete Erkenntnis, die allerdings im Gegensatz zur absoluten Geltung relativ bleibt?

Wir können zugeben, daß mit dieser Erkenntnisweise schon etwas für die Geisteswissenschaften gewonnen wird, wenn man eine so begründete historische Wirklichkeit in ihrer Besonderheit in den Vordergrund stellt. Überall in der Pädagogik, in der Jurisprudenz, in der geisteswissenschaftlichen Forschung, selbst in der Theologie, wird solche Wendung zum Relativismus, zur eingehenden Würdigung einer besonderen Situation in der Zeit begrüßt. In der Gesetzgebung wirkte sich dieses neue Denken z. B. im Strafrechtsentwurf aus. Der Täter, das Milieu des Einzelnen tritt wieder in den Vordergrund. Man mag deshalb berechtigte Hoffnungen auf die Berücksichtigung dieser besonderen Welt und ihre neuartige Begründung setzen; aber was ist denn mit der Voraussetzung der Existenz des Denkens nicht alles schon systematisch entschieden? Das Denken dient als dynamische Funktion dem besonderen natürlichen Sein. Es ordnet sich einer Autorität unter, die im ontologischen Prinzip begründet wird. Geist und Natur verknüpfen sich zu einer Dialektik, die den Entwicklungsgang *der Geschichte* wahrhaft deutet. Die dialektische Deutung ist zwar eine andere, als sie der Idealismus anbietet, aber es handelt sich hier ebenso um eine unter bestimmten Voraussetzungen erkannte und erinnerte Seinswelt, die deshalb noch nicht wirklicher ist, weil sie aus der Spannung der Prinzipien, und noch nicht endlicher ist, weil sie aus der Begrenzung durch ein absolutes Ziel *erklärt* wird. Das Wesen der aus diesem neuen Denken gewonnenen *unendlichen* Welt ist sorgfältig zu prüfen. Ist die Gemeinschaft, die Politik, die Erziehung, die so begründet wurde, realer als die Gegenständlichkeit des Idealismus? Wie würde Herrigel ihre Realität ausweisen? Herrigel ist ehrlich genug, diesen Ausweis nur durch Hinweis auf seinen Glauben zu geben. „Glaube und Wissen gehören zusammen, wie Kern und Schale." Das neue Denken bleibt prinzipiell und ist sogar dogmatisch. Es glaubt in der Tat mit der Voraussetzung der Existenz denkend und sehend schon in der Schöpfung, in einer einzigen wirklichen Welt zu stehen. Diese neue Erkenntnisweise stellt sich somit als ein dogmatisches ontologisches System heraus, das

den schöpferischen entscheidenden Grund in seinen Zirkel und seine Voraussetzung einschließt. Die Transzendenz bleibt eine Immanenz, genau wie beim Idealismus. Es liegt eine Wandlung der prinzipiellen Einstellung vor. Es handelt sich also nur um ein Oppositionssystem.

2

Die Tragik aller Kämpfer gegen den Idealismus besteht nun darin, daß sie zum Kampf ein System brauchen und dieses Systemwerkzeug schließlich zum neuen tragfähigen System machen. Dieses System mag sich gläubig für zureichender halten, es mag der besonderen Welt näher kommen, aber es bleibt bis heute trotz Aristoteles und Kierkegaard die Frage ungelöst, wie diese gewonnene, besondere Welt als die einzig wirkliche endliche Welt zu rechtfertigen sei. Eine Erkenntnis, die sich dem Glauben zu diesem Zweck von vorneherein verbunden hat, vermag das Problem nur scheinbar zu lösen. Das Bündnis der Philosophie mit der Theologie muß den Verdacht der wissenschaftlichen Kritiker erregen, daß nämlich hier die Erkenntnis doch ihre Grenzen überschreitet. Als letzte Voraussetzung und Begründung enthüllt sich hier der Glaube, daß das Denken schon ein begnadetes, ein in der Existenz stehendes Denken sei. Aber ist damit nicht der entscheidende Grund zur bloßen Voraussetzung oder einem Vorhaben der Erkenntnis gemacht und der Boden einer besonnenen Erkenntnis schon verlassen?

Herrigel schwebt tatsächlich eine Einigung von Philosophie und Theologie vor, wie sie frühere Zeiten, besonders das Mittelalter, schon gekannt haben und auch die Gegenwart sie kennt. Es ist aber nicht zufällig, daß Protestantismus und Katholizismus von jeher durch das Rechtfertigungsproblem vor allem getrennt waren. Ist dieser Unterschied heute aufzugeben? Hat die Wandlung zum neuen Denken vielleicht zur Folge, daß mit der ontologischen Begründung eines sehenden Denkens eine gemeinsame tragfähige Grundlage für jede Erziehung, Gemeinschaft und Politik philosophisch und theologisch zu gewinnen sei? Tatsächlich geht die Entwicklung heute unter der Führung der jüngeren Phänomenologen (Martin Heidegger) diesen Weg. Die protestantisch-dialektische Theologie ist noch nicht kritisch genug, um die ihr von der Seite einer Neuscholastik drohenden Gefahren zu erkennen. Auch Herrigel steht erkenntnistheoretisch prinzipiell (vielleicht unbewußt) der

Phänomenologie und Ontologie des Thomismus sehr nahe. Er berührt sich im Negativen und Positiven auch sehr stark mit dem russischen Denker Leo Schestow, dessen Kampf gegen die Schlüsselgewalt des Idealismus ebenfalls alle Beachtung in Deutschland verdient. Aber auch Schestow hält letzten Endes an einem mystischen unkritischen Offenbarungsdenken fest.

Wenn Herrigel mit der endlichen wirklichen Welt nur eine andere politische Wirklichkeit oder eine andersartige wissenschaftliche Seinsgegenständlichkeit meinte, als sie der Idealismus mit seiner Begründung im Auge hat, so könnte man ihm völlig zustimmen. Aber da er ernstlich glaubt, das prinzipielle Denken der Weltanschauungen überwunden zu haben und durch „die Eingeschlossenheit in die Zeit" und durch „den Zusammenhang des Gesamtlebens" (S. 221 u. 224) mit diesem neuen Denken das Problem der Existenz und Gegenwart zu berühren, so kommt für den Rezensenten alles darauf an, ihm den Unterschied der Erkenntniswelten des Humanismus von der Sphäre der problematischen Existenz durch Abwehr aller Überheblichkeit der prinzipiellen Erkenntnis deutlich zu machen.

3

Die Gemeinschaftswelt, die mit Hilfe des dienenden Denkens sich entfaltet, gehört zu den prinzipiell erkennbaren Seinsgegenständlichkeiten der wissenschaftlichen Welt. Sie ist zwar nicht a priori aus einem Begriff abgeleitet, aber doch als ein prinzipiell begründetes Sein geschaut. Als solches bleibt es somit in dem Gesamtraum aller Entfaltungsmöglichkeiten des menschlichen Wesens und damit in der Welt des Humanismus und in ihrer Grundform, der spekulativen Zeit, eingeordnet. Die besondere Situation und ihre Gegenwärtigkeit ist also nur ein Abschnitt, ein flüchtiger Punkt der kontinuierlichen Zeit als genetische Abfolge. Wenn diese Gegenwärtigkeit als die endliche *einzige* Wirklichkeit begründet werden soll, so muß für sie die Beziehung zum schöpferischen Grund des Absoluten als vorgegeben angenommen sein. Der „Glaube" hat diese Bezogenheit unberechtigterweise vorweggenommen und damit diese humanistische, d. h. im Wesen des Menschen gegründete Welt als eine von Gott geschaffene transzendente Welt unkritisch behauptet. Ist diese Behauptung auch in der Form der Dialektik, als Frage in der Not mehr ahnend als begreifend bescheiden ausgesprochen, so darf sie uns doch nicht

darüber hinwegtäuschen, daß es sich bei solcher Behauptung um eine prinzipielle Erkenntnisweise handelt, die Sein und Schauen identifiziert, auch wenn sie die Beziehung beider und damit die Entscheidung über die Wirklichkeit offen zu lassen scheint.

Die wirkliche endliche Welt aber liegt gar nicht in diesem Gesamtraum und seinen spekulativen Zeitläuften, sondern sie bleibt als Problemlage der Erkenntnis völlig außerhalb der humanistischen Welt. Sie ist gar nicht eine theoretisch zu bewältigende Gegenständlichkeit, d. h. sie ist unter der Voraussetzung der Identität oder Nichtidentität von Denken und Sein nicht zu erfassen, weil der Hinweis auf die Krisis nur die Erfahrungswelt andeutet, in der die Begrenzung allem Denken, also auch dem „existentiellen" Schauen, widerfährt. Der entscheidende, Wirklichkeit gewährende Grund aber bleibt in der Problemlage der Erkenntnis außerhalb aller spekulativen Systemkreise. Die Erkennenden werden sich gegenseitig nur solange wirklich begrenzen, als die Momente der Gegenwart, die von einander geschiedenen Menschen, die Verfügung über das Absolute nicht in ihren Systemen zu besitzen meinen. Weil nun diese problematische Gemeinschaft der Menschen außerhalb aller Erkenntniszirkel bleibt, so gehört sie als Krisis der Erkenntnis nie der Erinnerung an. Nur in der Praxis wird das Problem einer Gemeinschaft wirklich gestellt, wo jedes prinzipielle Denken versagt, weil es diese Gemeinschaft niemals als die wirkliche Existenz rechtfertigen kann. Hier öffnet sich ein Raum für das Problem der Religion und der Gnade, das keine philosophische oder theologische Konstruktion mehr lösen oder einbeziehen kann. Deshalb kann nur auf diesem Boden der Erfahrung und des Glaubens eine endgültige Wandlung alles und jedes systematischen Denkens sich vollziehen. Aber nach dieser Wandlung darf man nicht mehr behaupten, ein „neues Denken" gewonnen zu haben, das zulänglicher und tragfähiger sei als das idealistische Denken. Alles prinzipielle Denken, das idealistische wie das phänomenologische Schauen, das gläubige Wissen wie der wissende Glaube gelangen niemals zu der Begründung der *einzigen endlichen* Wirklichkeit. Auf dem Felde der problematischen Wirklichkeit und Gemeinschaft ist es mit aller Wendung der Weltanschauungen, mit jeder „Revolutionierung" des Weltbildes zu Ende, weil nun in der Tat *keine* neue Erkenntnisweise zum Aufbau der ethischen Existenz mehr zuständig sein kann.

Zweifellos drängt auch Herrigel zu diesem Problem der Existenz hin. Er hat alles, was er sagt, auch „gesagt, um zur Wirklichkeit Mut zu machen". Sein Angriff gegen das prinzipielle Denken verdient Beachtung; aber auch sein Sehen, sein dynamisches Denken bleibt prinzipielles systematisches Denken, und die Relativität dieses Denkens ist noch für absolut ausgegeben. Die Gefahr bleibt bestehen, daß die Theologen heute solche dogmatische, angeblich konkrete Erkenntnis auf ihren Boden der Kirche hinübernehmen, um mit dieser Dialektik eine neue orthodoxe Lehre zu begründen und ein neues Sakrament des Wortes zu errichten. Sie würden dann nicht weniger auf ein Immanenzsystem der analogia entis sich gründen, wie Dogma und Sakrament der katholischen Kirche.

Wenn aber endlich vom Boden des von Herrigel gewissenhaft charakterisierten neuen Denkens aus zu diesen kritischen Bemerkungen und Fragen entgegnet würde, daß diese Kritik sich auch auf ein prinzipielles Denken stütze, so muß das ohne weiteres zugegeben werden. Das kritische Denken seinerseits bleibt immer an das umfassende Schema aller möglichen prinzipiellen Denkweisen gebunden, aber es hält dieses prinzipielle kritische Denken in keinem Falle für hinreichend zum positiven Aufbau einer wirklichen ethischen Welt, sondern es dient nur einer technischen „Ordnungsaufgabe". Es wird zum Zwecke einer Reinigung der humanistischen Welt benutzt, aber nicht mehr als konstitutiv überschätzt. Es hat an der spekulativen Erkenntnis jeder Schattierung einen Gegenstand seiner Kritik. Es übt, so bitter das auch sein mag, wissenschaftliche Kritik an allem „ergriffenen" neuen Denken, das noch glaubt, eine Grundlage für eine konkrete Erkenntnis anbieten zu können, also auch an Herrigels neuem Denken. Selbst eine „wahrhaft dialektische Theologie des neuen Denkens" kann solchem neuen Denken nicht die Rechtfertigung verleihen, weil sie selbst noch auf prinzipiell überschätztes Denken, das bald als idealistisch, bald als phänomenologisch sich darstellt, begründet bleibt. Darin aber müssen wir Herrigel zustimmen, daß alles wahrhafte Denken auch einer wirklichen Existenz, d. h. der Klärung des wirklichen Existenz*problems* dienen kann, wie es dem Menschen auf dem Glaubensfelde unlösbar gestellt wird. Nur hat auf dem protestantischen Glaubensfelde keine Erkenntnis mit Begriff oder Bild ein *entscheidendes* Wort mehr zu sagen.

Es ist das Besondere des Existenzproblems, daß in ihm alles alte und

neue Denken als in Frage gestellt angesehen werden muß. Das kritische Denken als ein altes, dem spekulativen Denken immer widersprechendes Denken, kann nur die eine technische Aufgabe haben, alle positiven Ansprüche der Spekulation auf Existenz in einem Offenbarungsdenken abzuwehren und die Mißverständnisse mit Bezug auf das Problem der Existenz zu beseitigen, wie sie hier zutage traten. Es besitzt deshalb nicht den Grund der einzigen Wirklichkeit, sondern es klärt nur wissenschaftlich über die menschlichen Seinsweisen des Humanismus auf. Es weist immer wieder auf die unüberbrückbare Kluft zwischen der humanistischen Welt und der Gegenwart als Krisis der Erkenntnis hin. Die Problemlage der menschlichen Existenz als Infragestellung und Anfechtung der Erkenntnis ist aber nicht ein neuer Seinsgegenstand, von welchem man wieder durch ein „neues" offenes Denken dialektisch und bescheiden Auskunft geben könnte. Sie ist auch nicht nur ein logisch Unterschiedliches von der Erinnerung, sondern der problematische Ort und die problematische Zeit, wo alle Erinnerung und alles logische Unterscheiden jeweils in Wirklichkeit am Ende ist. Zu diesem Ort und Augenblick gibt es von der Erkenntnis aus keinen Zugang, da es sich hier um die nur zu erfahrende Begrenzung des erkennenden Menschen handelt.

Das „neue" Denken Herrigels, das die Brücke schlagen will, ist, genau besehen, auch nur ein altes Denken, das den Gegensatz von Erkenntnis und Glaube, von Philosophie und Theologie durch die Voraussetzung des Paradox überwinden möchte. Solches dialektisches Denken läßt es allerdings selbst unentschieden, ob die Erkenntnis je zur Wirklichkeit gelangt, d. h. am Absoluten in Wirklichkeit teilhat. Die natürliche Erkenntnis stellt sich damit unter den Vorbehalt der Gnade, sie ist in der Tat zugleich philosophisch und theologisch, d. h. für den Glauben als Gnade offen. Aber die Frage, die wir zum Schluß an Herrigel stellen müssen, ist die: Ist der Vorbehalt der Gnade und die Voraussetzung des Paradox in Wirklichkeit schon Begnadung oder bewirken beide nur eine Spannung des Erkenntnisprinzips? Theoretisch kann allerdings keiner Erkenntnis die Aussicht auf Begnadung abgesprochen werden, aber es kann apodiktisch geurteilt werden, daß der theoretische Vorbehalt die Brücke zur Wirklichkeit selbst nicht schlagen kann.

Es ist bemerkenswert, daß das angeblich neue Denken Herrigels durch sein dialektisches paradoxes Grundprinzip diesen Vorbehalt ebenso

macht wie jede dialektische Theologie des Katholizismus und des Protestantismus, da sie sich nur auf diese Weise gegen jeden theoretischen Einspruch zu sichern vermögen. Da nun der Vorbehalt solchen offenen dialektischen Denkens jedenfalls nur ein theoretischer sein kann, so ist die Brücke zur wirklichen Praxis damit eben noch nicht geschlagen.

Das Ergebnis der Untersuchung vom alten und neuen Denken ist somit, daß das spekulative Denken Herrigels ebenso wie das kritische Denken im Rahmen eines alten Denkens verbleiben, jenes um den Zirkel der Erkenntnis als konkret auszugeben oder offenzuhalten für eine Begnadung, dieses, um die Welt der Erkenntnis in Wahrheit reinzuhalten. Aber keines von beiden führt jemals aus der Erinnerung zur Erfahrung d. h. zur problematischen ethischen Existenz der Menschen, in welcher allein das Problem der Religion und der Gnade in Wirklichkeit den ungleichen Menschen gestellt wird.

HERMANN HERRIGEL

DAS VERHÄLTNIS DER BEIDEN WELTEN

Bemerkungen zu Eberhard Grisebachs Buch „Gegenwart. Eine kritische Ethik")*

Grisebachs Weg ging von der Philosophie zur Pädagogik, von der Pädagogik zur Ethik, nicht im Sinne eines Weiterschreitens von einem Feld zum anderen auf derselben Ebene, sondern eines Durchbrechens von konzentrischen Schalen. Dabei sucht er jedoch nicht die Mitte als den Grund und Ursprung des Seins, in dem alles schon eingeschlossen ist, sondern den Weg nach außen. Er arbeitet daran, aus den Schalen herauszukommen und ins Freie zu gelangen. So ist die Vorstufe dieses Buches, der „kritischen Ethik", sein Buch über die Grenzen des Erziehens als „kritische Pädagogik": „Alle Philosophie, soweit sie konkrete Begriffe sucht, ist im letzten Sinne Pädagogik, denn sie sucht an der Wechselwirkung von Ich und Du teilzunehmen und in die gemeinschaftliche Arbeit an der Wirklichkeit einzutreten. – Die kritische Pädagogik versucht allen anmaßenden Glauben des Menschen an sich selbst einzuschränken und seinen Irrtum zu beseitigen, als vermöchte er durch eigenen Entschluß allein sich zu erneuern und schließlich gerecht zu werden".

Das letzte Buch nimmt den Angriff auf die Anmaßlichkeit, der dort in einzelnen Vorstößen geführt war, nunmehr als kritische Ethik auf der ganzen Front von neuem auf. Auch in ihm wird die Frage nicht nach innen, nach einem ethischen Apriori, nach einem immanenten Prinzip gestellt, sondern nach außen, nach der praktischen Wirklichkeit, nach der Existenz des Menschen in der wirklichen Zeit, nach der endlichen Welt, die der Ort des ethischen Handelns ist, nach der Gegenwart, und es kommt ihm darauf an, „das Problem der Gegenwart aus der Vergewaltigung der Aufklärungssysteme und Spekulationen herauszulösen".

Denken und Sein

Der Grundgedanke des Buches ist, auf die einfachste Form gebracht, der, daß die Erkenntnis für das ethische Problem nichts hilft und nichts taugt. Wo wir dem Du mit seinem Anspruch an uns gegenüberstehen, da hilft uns alle Erkenntnis nicht dazu, daß wir den Anspruch erfüllen, im Gegenteil: sie steht uns im Wege, sie biegt uns zurück und verführt

*) Verlag von Max Niemeyer, Halle 1928.

uns, dem Anspruch auszuweichen, statt ihm standzuhalten. Das ist eine Banalität, von der jedermann spricht, die aber keiner ernst nimmt. Hier wird sie jedoch unerbittlich ernst genommen. „Ein Abgrund tut sich auf zwischen der erkannten Gegenständlichkeit der Geschichte und der nie erkennbaren Gegenwart. Alle Versuche, die Brücke zu bauen, sind vergeblich. Die Diskrepanz von Norm und Leben läßt sich niemals theoretisch überwinden". Die Philosophie lebte davon, daß sie diesen Anspruch erhob. Grisebach sagt dagegen, daß die Erkenntnis nie so nahe an das Sein herankommt, daß sie aufhörte Erkenntnis zu sein; daß es keinen Weg gibt vom Erkannten zum Wirklichen und daß sich darüber nicht klar sein die Wirklichkeit verfehlen heißt.

Das philosophische Grundproblem des Buches ist also das Verhältnis von Denken und Sein. Dieses Verhältnis kann auf vierfache Art gedeutet werden: 1. Denken und Sein sind identisch. 2. Denken und Sein schließen sich vollkommen aus. Man kann hier auch von einer negativen Identifikation sprechen, denn wie dort beide Welten sich Punkt für Punkt entsprechen, so ist hier gesagt, daß sie sich Punkt für Punkt nicht-entsprechen. 3. Denken und Sein stehen im Verhältnis der Spannung zueinander, die danach strebt, aus sich heraus dialektisch sich in der Synthese aufzuheben. 4. Denken und Sein decken sich weder vollkommen, noch schließen sie sich vollkommen aus, doch ist die Möglichkeit einer teilweisen Deckung und damit einer Beziehung zwischen beiden Welten vorhanden. Diese Möglichkeit kann allgemein weder begründet noch gesichert werden, sondern sie bleibt offen.

Es sei vorweg gesagt, daß Grisebach, um jede Vermischung und Trübung, jeden Übergriff aus der einen in die andere Welt zu vermeiden, die absolute Trennung der beiden Sphären fordert. Er ist nicht mit einem Vorbehalt zufrieden und läßt auch nicht die Möglichkeit einer Beziehung bestehen, sondern führt die Spaltung bis zur äußersten Konsequenz durch. Hier liegt die Aufgabe der kritischen Philosophie.

Das ethische Problem

„Die kritische Philosophie kämpft gegen die Philosophie selbst und ihre unbegründeten Ansprüche. Die einzige Beziehung, die die kritische Philosophie zu ihren Zeitgenossen unter den Philosophen aufnehmen kann, ist dieser Kampf, diese Destruktion ihrer absoluten Systeme."

Grisebach bekämpft diese Systeme nicht, um ihnen auf ihrem Boden ein neues System gegenüberzustellen, denn damit würde die Trennung von Denken und Sein keine vollkommene sein. „Das ethische Problem liegt nicht mehr im Bereich der selbstischen Systeme, sondern es ergibt sich ein neues ethisches Problem als Konfliktsfall am äußersten Rande des Systems." Diesen Rand sucht er zu gewinnen, richtiger gesagt: an diesen Rand sucht er seinen Leser hinzuführen, wo „auf dem Felde der Erfahrung das Problem des Handelns in Wirklichkeit auftaucht, das weder eine Begründung noch eine Lösung durch die Erkenntnis erfahren kann". Er stellt das Selbst und die ganze auf den Prinzipien und Fragen des Selbst beruhende Philosophie und Erkenntnis in Frage, indem er nach der Zuständigkeit der selbstischen Welt frägt für ein Problem, das nicht mehr *vom* Selbst, sondern *an* das Selbst gestellt ist, das nicht wieder eine neue spekulative Problem*stellung*, sondern eine jenseits aller Spekulation liegende Problem*lage* ist. Er lehnt die Problemstellungen, die keine wirklichen Fragen sind, da die Antwort für sie immer schon bereit ist, als fiktive Fragen, als Gefahr der Selbsttäuschung ab und sieht „die schwerste Aufgabe der Erkenntnis gerade darin, das wirklich Störende und Unbequeme, das in jeder menschlichen Lage sich vorfindet, ernsthaft ins Auge zu fassen und zu klären". Sein Anliegen ist, „auf die Möglichkeit einer wirklichen Krisis hinzuweisen". Philosophie ist ihm kein Mittel zur Beruhigung, sondern zur Beunruhigung, und er weicht auch dem Schlimmsten nicht aus, „was der Erkenntnis und Wissenschaft überhaupt jemals geschehen könnte, daß sie durch Berücksichtigung einer wirklichen Problemlage ihre durch die Aufklärung anscheinend gesicherte Vormachtstellung verlöre". Das ethische Problem ist keines der Theorie, sondern ein Problem der Wirklichkeit.

Die Spaltung der Sphären

Es ist nicht möglich, im Rahmen eines Zeitschriftaufsatzes den ganzen Inhalt des 600 Seiten starken, vollgeladenen Buches mit allen Einzelheiten auszubreiten. Im ersten Teil, der die Überschrift „Das Problem der Gegenwart" trägt, entwickelt Grisebach allgemein das Problem und die Methode seines Buches; der zweite Teil behandelt „Konfliktsstoffe der Gegenwart": Schule, Staat, Kultur, Erziehung. Der dritte Teil heißt „die Leidenschaft der Gegenwärtigen"; er beginnt mit dem für das Ganze

wichtigen Kapitel „Satanie und Humanität“ und schließt mit einer Zeitlehre, die sich insbesondere mit Heidegger auseinandersetzt.

Wir beschränken uns im folgenden auf das zentrale Problem des Buches, nämlich die Möglichkeit der vollkommenen Scheidung der beiden Sphären. Es handelt sich dabei nicht bloß um Denken und Sein, sondern es werden einander gegenübergestellt auf der einen Seite die Welt der Selbigkeit, die auf den Prinzipien des Selbst aufgebaut ist, und in der der Mensch nur sich selber begegnet, die nur eine Welt der Erinnerung, ja der Einbildung, des Scheines, des Traumes ist, die ganze humanistische Welt der menschlichen Autonomie und Aktivität, der Innerlichkeit, der Aufklärung, der Vernunft und des Gewissens, der Moral und Kultur, der unbegrenzten menschlichen Entfaltung, und auf der anderen Seite die Welt des Außen, die endliche Welt der ethischen Wirklichkeit, der Erfahrung, des Zufalls, der Gegenwart, der gegenüber der Mensch nur noch passiv ist, daher sie auch als „Leidenschaft“ bezeichnet wird, weil dem Menschen hier die Grenze seiner Entfaltungstendenz als Leid widerfährt. „Die Gegenwart ist als Problem etwas völlig anderes als alle Bildungsprobleme und Problemstellungen in der humanistischen Welt. Ihre Grundform ist Leidenschaft, weil jeder Zufall Leiden schafft. Hier ist alles in der Besonderheit; keine Erinnerung und Wiederholung ist möglich. Weil Leid nur erfahren wird, beruht alles auf Erfahrung. Der Zufall begrenzt, wo das Selbst nicht mehr maßgebend ist. Verantwortung wird auf einem neuen Boden gefordert. Gegenwart ist das neue Problem in der wirklichen Zeit als endliche Sphäre der Erfahrung im Gegensatz zu allen künstlichen Fragen innerhalb der Erinnerung. Bindungen erfolgen unerwartet, wirkliches Geschehen überrascht. Hier kann von keiner Allgemeinheit oder Individualität mehr gesprochen werden, keinerlei Erinnerung hat hier etwas zu berichten“. Es handelt sich also nicht um einen teilhaften Gegensatz, der noch in eine höhere Einheit eingeschlossen ist oder in einer höheren Einheit aufgehen kann, da seine beiden Teile noch auf derselben Ebene liegen, sondern um einen universalen, endgültigen Gegensatz, um eine Aufspaltung der menschlichen Welt in zwei beziehungslose und einander ausschließende Welten, Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie, Vernunft und Gnade, Ordnung und Zufall, Mensch und Gott.

Es ist dabei zu beachten, daß Grisebach nicht darauf ausgeht, die

humanistische Welt an sich anzugreifen oder abzulehnen oder wegzustreichen, vielmehr bleibt sie ausdrücklich als eine Welt sui generis, als autonome Welt unbedingter Werte, an ihrem Orte bestehen. Es gilt nur, sie nicht zu verwechseln mit dem Geschehen in der Gegenwart. Grisebach will sie entlarven als eine Welt des Scheines, des schönen Scheines, nicht einmal des Scheines der Wirklichkeit. „Ein fein diszipliniertes, arbeitsreiches Leben läßt sich in dieser Welt der Humanität führen. Es bleibt mit dem edelsten Genusse gepaart. Vornehm und erhaben mag solcher Dienst an der Humanität scheinen. Die Besten mögen ihrem Ausbau die persönliche Kraft und das Talent widmen, der Staat mag ihre Entwicklung im eigensten Interesse wohlmeinend fördern; aber alle Förderer der Humanität wandeln haarscharf an einem Abgrund her, der ihnen zum Verderben werden kann. Ihr Tun kann löblich, verdienstvoll und dankenswert sein, wenn ihr Streben der Grenzscheide sich bewußt bleibt. Die Humanität wird in dem Augenblicke zur Satanie, wo der Mensch sich anmaßt, diese seine Wesensentfaltung schon für Weltschöpfung zu halten."

Der humanistischen Welt ist jede Beziehung zur Wirklichkeit genommen. Sie wird von Grisebach in ethischer Hinsicht nicht nur verworfen, *insofern* sie ihre Grenze überschreitet, sondern es liegt eine unüberschreitbare Schwelle zwischen ihr und der ethischen Wirklichkeit. Die kritische Aufgabe ist also noch nicht geleistet mit der *Unter*scheidung, sondern erst mit der *realen* Scheidung. Die bloß unterscheidende Abhebung der beiden Welten liegt für Grisebach noch innerhalb der selbstischen Welt: es muß aber alles, was auf derselben Ebene liegt und noch liegen kann, auch die Abhebung, auch die Kritik, auf der einen Seite bleiben und hinter sich gelassen werden, um den Ort der Wirklichkeit, die Grenze gegen das Transzendente, das nicht mehr bloß gedachtes, sondern wirkliches Geschehen ist, zu finden. Die Grenze ist also da, wo beide Sphären einander ausschließen, wo sie als Totalitäten voneinander geschieden sind. „Der einzelne bringt von sich aus keinerlei Gründe in seinemWesen mit, die ihm eine ethische Existenz und Teilnahme an wirklicher Gemeinschaft verbürgten. Das Problem seiner Existenz wird erst da gestellt, wo er mit allen Erkenntnisbestrebungen zum Scheitern gebracht wird. Damit ist die Passivität bezeichnet."

Es ist nun zu fragen, wie Grisebach zu dieser völligen Spaltung der Sphären kommt, so daß es innerhalb der Erkenntniswelt unmöglich ist, auch nur hinweisend – erst die kritische Terminologie gestattet einen Hinweis – von der Wirklichkeit zu sprechen? Ist diese Spaltung notwendig? Warum genügt es ihm nicht, zur Warnung vor der Grenzüberschreitung beide Sphären zu unterscheiden? Die Spaltung ist begründet in seinem Begriff der Erkenntnis: es genügt nicht, vor der Erkenntnis zu warnen, *insofern* sie dogmatisch ist, da sie es ihrem *Wesen* nach ist. Und dieser Begriff der Erkenntnis, die für Grisebach eine Form der Selbstentfaltung ist, ist wiederum begründet in seinem Begriffe des Selbst. Da das Selbst in seinem Wesen grenzenlos ist, kann ihm nur die Grenze von außen entgegengesetzt werden. Das aber bedeutet die Spaltung der Welt des Selbst, der humanistischen Welt, und der Wirklichkeit.

Den Schlüssel des ganzen Werkes gibt das zehnte Kapitel: Satanie und Humanität. Der Gegenstand dieses Kapitels ist „nicht ein einzelnes System mehr, sondern der Kern aller Systeme und Wesensentfaltungen als die selbige menschliche, immer gleiche Natur". Über die menschliche Natur läßt sich schon allein auf Grund von Erfahrung, von Erinnerung des Selbst aussagen, daß sie böse ist. „Wir sind den uns brutal begegnenden Menschen dem Wesen nach durchaus identisch. Wir kennen uns ja selbst in unserer Egoïtät und Entfaltungstendenz als diejenigen, die den anderen verneinen, wenn wir auf Beherrschung des Gegenüber bedacht sind. Von diesem bekannten Ich sagen wir nun uns selbst beurteilend, daß es böse sei, daß es eine Vernichtung jedes anderen wolle, weil wir es selbst wollen. Ein weiterer Beweis ist gar nicht nötig als Erfahrung und Selbsterkenntnis." An und für sich, isoliert betrachtet, ist die menschliche Natur weder gut noch böse, aber böse ist sie „mit Bezug auf den anderen". Daß das Ich in seiner Wesensentfaltung den anderen vernichten will, ist die Definition des Bösen. Sein Ursprung liegt im Willen, in der Welt der Ichsucht. Dabei handelt es sich nicht um „ein ethisches Urteil, sondern ein logisches: es gehört zum Wesen des Ich, sich unbegrenzt zu entfalten". An die Stelle des realen Ich tritt also nun ein Ichprinzip.

Was vom Ich gesagt ist, gilt ebenso von der Erkenntnis. Grisebach erklärt die Erkenntnis als unzulänglich für die Wirklichkeit, weil es für ihn zu ihrem Wesen gehört, daß sie „monarchisch" ist, daß sie unbegrenzte

Herrschaftsansprüche stellt und ihre Grenzen überschreitet. „Wie ein Herrscher nach Verlust seines Thrones nur den einen Gedanken noch hegt, ob er wohl wieder zur Herrschaft kommen könnte, so erkundet die Erkenntnis alle Möglichkeiten, um der widerspruchsvollen Lage doch noch Herr zu werden." Von hier aus ist es auch zu verstehen, daß Grisebach, wo er von Erkenntnis spricht, den Inhalt der Erkenntnis ganz außer Betracht läßt und nur ihr Prinzip im Auge hat. Er kennt die Erkenntnis nur als System. Sein Erkenntnisbegriff ist nicht ein historisch-psychologischer, sondern ein prinzipieller. Da der monarchische Anspruch für ihn zum Wesen der Erkenntnis gehört, vermag er auch nicht zu unterscheiden zwischen dem Erkenntniswillen und dem prinzipiellen, systematischen Anspruch der Erkenntnis. Daher bleibt ihm auch zur Abwehr ihrer Grenzüberschreitungen keine andere Möglichkeit als ihre prinzipielle Ablehnung. Mit einer Erkenntnis, zu deren Wesen der prinzipielle Herrschaftsanspruch gehört, ist in der Tat keine Verständigung möglich und kein Frieden zu schließen. Dem absoluten Anspruch ist auch nur eine absolute Grenze entgegenzustellen.

Allein wenn auch abgesetzte Herrscher immer wieder nach der Wiederherstellung ihres Thrones streben, gehört es darum zum Wesen des Herrschers, dies zu tun? Wenn auch das Ich immer wieder nach Selbstentfaltung strebt, gehört es darum zu seinem notwendigen Begriff, daß es böse ist? Wenn schließlich auch die Erkenntnis immer wieder ihre Grenzen überschreitet, wird es darum schon sinnlos, von einer sich bescheidenden Erkenntnis zu sprechen?

Wenn dem aber nicht so ist, so wird offenbar mit den Wesensbegriffen auch die absolute Spaltung der Sphären hinfällig.

Die Methode der Untersuchung

„Der Sinn unserer Rede", sagt Grisebach, „ist der, den Menschen durch kritisches Denken aus dem Traum der Erinnerung zu wecken, damit er vorbereitet werde, an der Arbeit in der ethischen Wirklichkeit mannhaft teilzunehmen. Das allein ist der positive Sinn dieser Rede, die an sich nur formal-kritisch bleiben kann." Es kommt Grisebach darauf an, die Erkenntnis in ihrem dogmatischen, metaphysischen, monarchischen Wesen zu entlarven, ihre Unzulänglichkeit für eine Begründung der endlichen Wirklichkeit oder überhaupt für eine Aussage über sie nachzuweisen,

und alle Ansprüche, die darauf gerichtet sind, als Grenzüberschreitungen aufzudecken. „Wir müssen uns nach der kritischen Einsicht in die Wesensart der Innenwelten für das Problem des Außen offen halten, denn ohne seine Berücksichtigung kommen wir ja nicht aus der Sphäre der Einbildung heraus." Das Besondere seines Vorgehens ist nun aber, daß er nicht die Relativität der Erkenntnis nachzuweisen sucht und um ihrer Relativität willen die Erkenntnis verwirft, sondern daß er sie gerade umgekehrt um ihres Absolutismus willen verwirft. Seine Beweisführung geht dahin, daß die Erkenntnis infolge ihres Prinzips in die Innerlichkeit eingeschlossen bleibt und das Problem der Existenz in der Gegenwart verfehlt; dieses Problem taucht erst da auf „wo ein Anderes von außen als Begrenzung des Eingebildeten auftritt und damit die Geschlossenheit des erkennenden Wesens stört". Daher wird das „Abstehen von der Behauptung der Autonomie gefordert". Nicht, daß sie überhaupt nicht mehr gelten sollte, aber „den Mißbrauch der Freiheit und Autonomie gilt es zu verhüten", der darin besteht, daß sie auf Gebiete übertragen werden, die nicht mehr innerhalb der humanistischen Welt liegen.

Die Methode dieser Untersuchung ist eine rein philosophisch-formale von streng wissenschaftlichem Charakter, die also selber der humanistischen Welt angehört und nicht über sie hinausgreift. Wenn es anders wäre, so würde ja damit schon wieder der Anspruch verknüpft sein, mittels der Kritik die ethische Wirklichkeit zu erreichen. Ihr formaler Charakter besagt, daß sie sich jeder Position enthält, also auch bewußt darauf verzichtet, direkt von der ethischen Wirklichkeit zu sprechen. Sie vermag kein Tor zu öffnen und aus der Innenwelt herauszuführen. „Der Zirkel des Selbst ist mit der kritischen Erkenntnis noch nicht überschritten ... Es ist mit ihr noch nichts Entscheidendes für die Existenz gewonnen." Wenn die Kritik ihre Grenze nicht selber überschreiten soll, so muß sie technisch formal bleiben und darf keinen Standpunkt in der Wirklichkeit einnehmen; mit anderen Worten, sie darf nur „philosophisch", nicht „theologisch" sein. „Diese formale Methode ist nur das Werkzeug, mit dem wir alle das wirkliche Problem vergessenden Ansprüche kritisch behandeln und als Zumutungen zurückweisen. Der Angriffspunkt dieser Methode liegt somit, wie jeder Gegenstand einer Erkenntnis, durchaus in jener vom Wesen beherrschten und besessenen Innenwelt. „Unser Angriffspunkt bleibt jene humanistische Welt in ihrer

Totalität. Wir beteiligen uns also hier nicht an ihrem verdienstlichen Ausbau, sondern wir unterziehen sie der Kritik von einer Position aus, die wir mit allen Erkennenden teilen. Wir wollen die Welt der Erinnerung in ihrer eigentümlichen Wesensart rein zu erhalten versuchen." Die kritische Selbstbesinnung, die die Reinhaltung der Erkenntnis von einem „Mehr" bezweckt, hat nur eines voraus vor der humanistischen Welt: Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, denn „die Identifizierung von Wahrheit und Wirklichkeit ist mit Wahrhaftigkeit nicht zu vereinbaren". Die kritische Methode ist also nur Werkzeug und nicht eine neue Standpunktsphilosophie, wie auch die Erkenntnis nach Abwehr ihrer Vermessenheit, ihrer dogmatischen Ansprüche, nur Werkzeugcharakter behält; Werkzeug aber nicht zur Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern nur zum Aufbau der humanistischen Welt, die ihrerseits reiner, un-bedingter, d. h. durch nichts außer ihr bedingter, autonomer Selbstzweck ist. Ihr Sinn ist allein, die Welt zu beherrschen.

Der prinzipielle Charakter der Untersuchung

Die Umrisse des Grisebachschen Denkens sind nun deutlich. Sein Kampf gegen die Innerlichkeit, die humanistische Welt, die Erkenntnis ist ein Kampf gegen das prinzipielle Denken. Darin sind wir einig. Der Unterschied liegt darin, daß der prinzipielle Anspruch für Grisebach wesensmäßig mit dem Denken verknüpft ist, so daß sein Kampf zu einem Kampf gegen das Denken überhaupt wird, sofern es nicht nur formales Werkzeug ist, – ja, es muß gesagt werden, zu einem *prinzipiellen* Kampf gegen die Erkenntnis, gegen die „humanistische Welt in ihrer Totalität". Wenn er sagt: „Der Erkennende verfügt über ein Außen nicht, ohne es zum Innen zu machen", so ist damit nicht nur gesagt, daß der prinzipielle Anspruch dem Anspruch der Wirklichkeit, der vom Augenblick der Gegenwart geforderten Entscheidung im Wege steht, sondern es ist jede Möglichkeit der Erkenntnis, sich unprinzipiell auf die Wirklichkeit zu beziehen, geleugnet.

Diesen Sinn hat die vollkommene Spaltung der humanistischen Welt und der Wirklichkeit. Daß die Erkenntnis als Erinnerung für die Gegenwart nichts aussagt, ist gewiß wichtig, aber doch für verschiedene Erkenntnisse in sehr verschiedenem Grade, der von ihrer zeitlichen Bedingtheit abhängt. Es ergibt sich daraus die Mahnung, der Erkenntnis

keine zeitlose, absolute, prinzipielle Gültigkeit beizumessen, sondern sie, soweit das überhaupt möglich ist, zeitlich zu differenzieren. Wenn dagegen Erinnerung und Gegenwart einander prinzipiell als sich ausschließende Totalitäten gegenübergestellt werden, so wird damit die Besonderheit der hier gegebenen Problemlage verfehlt. Die Problematik der Spaltung der Welten ist eine ganz andere als die reale zwischen dem Erkennenden und der Wirklichkeit. Der Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung bei dem logischen Urteil vom satanischen Wesen des Selbst statt bei den realen Grenzüberschreitungen des in der Zeit lebenden denkenden Menschen hat zwangsläufig zur Folge, daß auch die Abwehr eine prinzipielle wird. Daher erhält das Buch seinen apodiktischen Charakter.

Einwände gegen die Spaltung der Welten

Wenn wir nun der kritischen Warnung folgen und uns davor hüten, unsere humanistische Welt als die ethische Wirklichkeit in Anspruch zu nehmen oder das ethische Problem wie bisher innerhalb des Kosmos der Wissenschaft zu suchen; wenn wir den Versuch aufgeben, „alles was bisher die Größe des menschlichen Geistes ausmachte: die Ursprünglichkeit, die Autonomie, den guten Willen, den Unternehmungsgeist, die alles klärende Vernunftgabe“ auch für die Gegenwart zu retten – was folgt daraus für die humanistische Welt?

„Gewiß haben wir auch weiterhin mit der Gegenständlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis und ihren Tatsachen als scheinbaren Problemen zu tun. Aber wir haben gesehen, daß diese Arbeit nur einen kritischen und ordnenden Sinn haben kann. Die Welt des Humanismus gilt es rein zu erhalten und von der ethischen Wirklichkeit zu scheiden. Wir können nicht mehr gutgläubig und begeistert in jene Traumwelt zurückkehren, als sei sie die einzige Welt unseres Lebens. Wir sind nun einmal durch kritische Einsicht zur Vorsicht gemahnt worden. Wir haben den Glauben an die Ursprünglichkeit jener Welt und die bauende Kraft ihrer Grundsätze verloren. Wir sind aus dem Traum der Systeme erwacht. Unser Blick geht in ganz andere Richtung.“

Aber trotzdem bleibt die humanistische Welt, durch die Kritik von dem „Mehr“, das ihr nicht zukommt, gereinigt, in ihrer Geschlossenheit bestehen, als Wahrheit, als Schönheit, ja auch mit ihren eigenen Werten

und menschlichen Tugenden, aber in ethischer Hinsicht leer und ohne Wirklichkeit. Wahrheit, Schönheit, Tugend haben lediglich formale, technische Bedeutung für diese humanistische Welt selber, aber nicht über sie hinaus. Diese ganze Welt steht für sich da, losgelöst und beziehungslos, neben der Welt der Wirklichkeit. Sie hat die ganze Fülle des Lebens und ist doch nur ein Traum, eine Einbildung, wie umgekehrt die Gegenwart zwar wirklich, aber völlig entleert ist. Sobald wir die humanistische Welt ernst nehmen, ihr eine Bedeutung für jene andere Welt beimessen, sobald wir das, was irgendein Satz als Wahrheit sagt, als Wirklichkeit nehmen, sobald wir meinen, in dieser Welt einen Standpunkt einnehmen zu können, haben wir ihre Grenze überschritten. Denn nicht innerhalb dieser Welt, sondern außen ist die Wirklichkeit. Die entscheidende kritische Frage, die zum Schluß noch zu stellen ist, nachdem im Verlauf der Darstellung schon verschiedene Bedenken angedeutet wurden, ist die nach der Möglichkeit der kritischen Selbstbesinnung. Wenn die Spaltung der humanistischen Welt und der ethischen Wirklichkeit restlos durchgeführt wird, so wird damit die kritische Selbstbesinnung unmöglich, da das satanische Selbst sich nicht selber in Frage stellen kann. Das grenzenlose Selbst widerstrebt der Begrenzung durch den von außen kommenden Anspruch. Seine Bosheit, die sein Wesen ist, besteht eben darin, daß es den andern als den Träger des Anspruchs zu vernichten strebt. Wenn Grisebach glaubt als „Mindestmaß der Tugend, das ohne Überschätzung den Menschen zugemutet werden darf", „kritische Besinnung und Redlichkeit" voraussetzen zu können, so widerspricht er damit schon dem logischen Urteil, daß der Mensch böse ist. Entweder gehören diese Tugenden der humanistischen Welt an und sind in ethischer Hinsicht unzulänglich oder sie bilden die Brücke über den Abgrund, dann macht dieses Minimum schon die ganze Spaltung der Sphären hinfällig.

Dieser innere Widerspruch haftet der ganzen kritischen Untersuchung Grisebachs an, nicht weil sie von Grisebach nachlässig durchgeführt wäre, sondern weil sie praktisch überhaupt nicht durchgeführt werden kann. Dem beziehungslosen Nebeneinander von humanistischer Welt und Wirklichkeit entsprechend stehen auch Kritik und Erfahrung (im besonderen Sinne Grisebachs) beziehungslos nebeneinander. Die Kritik ist auf dem Felde der humanistischen Welt die Vorbereitung auf die Er-

fahrung des Außen. Die Kritik geht also der Erfahrung voran. Das ist für das Verständnis des Ganzen wichtig. Es ist also einmal nach den Voraussetzungen Grisebachs das satanische Selbst, das in die Selbstkritik eintritt, auf der andern Seite aber überschreitet das Selbst mit dem Mindestmaß an kritischer Tugend schon die Schwelle und spricht von außen, denn anders ist die von Grisebach geforderte Kritik gar nicht möglich.

Es ist nun zu fragen: Wie kommt das satanische Selbst überhaupt dazu, die humanistische Welt seiner Entfaltung der Kritik zu unterwerfen und sich selbst in Frage zu stellen? Auf diese Frage ist keine Antwort möglich. Kritik kann nur veranlaßt sein durch ein Ungenügen, aber das Selbst findet in seiner Welt autonomer unbedingter Werte keinen Grund unzufrieden zu sein. Nur wenn beide Welten in Verbindung stehen, wenn das jenseitige Ufer der Wirklichkeit von der Erkenntnis aus gesehen werden kann, kann das Selbst in seiner erinnerten Welt, in seiner Innerlichkeit einen Mangel empfinden. Nur von der Erfahrung der Wirklichkeit aus ist eine Kritik der humanistischen Welt möglich.

Nicht die Möglichkeit der Kritik soll darum bestritten werden, denn die Kritik ist möglich, sondern das Auseinander und Nebeneinander der beiden Welten. Nicht erst am Rande des geschlossenen Systems der Erinnerung begegnet der Mensch der Gegenwart und sieht seine Autonomie begrenzt, sondern er ist in jedem Augenblick begrenzt und vor die Entscheidung gestellt zwischen Innen und Außen. Die beiden Welten sind nicht durch eine festgelegte Schwelle als Totalitäten voneinander getrennt, sondern in jedem Augenblick berühren sie einander und jeder Augenblick schließt beide Welten ein.

Eine weitere kritische Frage betrifft die Methode. Die reine Methode der kritischen Selbstbesinnung Grisebachs darf nur „Werkzeug" sein, ihre Aussagen müssen also formal bleiben und dürfen keinen Standpunkt einnehmen. Die kritische Besinnung bleibt innerhalb der Grenzen der humanistischen Welt, weil sie anders selber wieder eine Position anbieten würde, von der aus der Abgrund übersprungen und die ethische Wirklichkeit erreicht werden könnte. „Indem die kritische Philosophie in Erinnerung behält, daß sie dem theoretischen Bestande niemals entfliehen kann, hat sie für das Gegenwartsproblem selbst nur noch Warnungen anzubieten. Sie warnt vor voreiligen Lösungen und Antworten.

Sie warnt vor Selbstbetrug und Selbstüberschätzung aller auf den wesentlichen Sachverhalt sich gründenden und aus ihm schöpfenden Erkenntnisse. Sie lehnt die Zuständigkeit aller theoretischen Bemühungen für die ethische Wirklichkeit ab, selbst die konstitutive Bedeutung dieser Ablehnung." Die kritischen Aussagen sagen also nichts Wirkliches aus. Sie können der humanistischen Welt keine Grenze setzen, sondern können sie nur rein erhalten, indem sie das „Mehr", das ihr nicht gehört, ausscheiden. Indem sie die humanistische Welt rein zu erhalten suchen, dienen sie ihrem Aufbau, nicht ihrem Abbau. Aber was wird nun damit aufgebaut? Wahrheiten, die keine Wirklichkeit sind. Wahrheiten, die standpunktslos und unverbindlich, nur ins Unendliche gerichtet und ohne Bezug auf die endliche Wirklichkeit sind, die sich aller Betonung und Entscheidung enthalten, also leer und gewichtslos bleiben. Läßt sich aber etwas *aussagen*, ohne daß zugleich *Etwas* ausgesagt wird? Läßt sich von Wahrheit sprechen, wenn schon die Möglichkeit ausgeschlossen ist, daß sie sich auf Wirkliches bezieht? Wir können uns des Sprechens und Denkens nicht enthalten wie indische Mönche, aber wir können auch nicht sprechen und denken und uns des Etwas enthalten. Das ist eine unmögliche Forderung, denn auch diese Sphären lassen sich nicht voneinander trennen.

Auch Grisebach selber vermag das nicht. Denn können solche Aussagen auch nur Warnungen aussprechen, können sie auf etwas vorbereiten, etwas fordern, vor eine Entscheidung stellen, wie Grisebach es tut? Es ist ein Irrtum, wenn er glaubt, damit noch innerhalb der Grenze der humanistischen Welt zu bleiben. Das Mindestmaß an kritischer Tugend, das die Kritik erst möglich macht, weil es die Abgeschlossenheit sprengt, reicht schon aus, um von außen, von der Gegenwart her zu sprechen. In Wahrheit ist das Urteil, daß das Selbst seinem Wesen nach böse ist, wenn es auch seiner Form nach ein Selbstbesinnungsurteil ist, doch ein Werturteil – denn innerhalb der humanistischen Welt wäre kein Grund, es auszusprechen – und es überschreitet die Sphäre der Selbstbesinnung, denn es wird Wirkliches damit ausgesagt und nicht bloß vom Selbst im Akte der Selbstbesinnung, sondern von der menschlichen Natur überhaupt. Es sagt nicht bloß Wirkliches aus, sondern es sagt sogar Wirkliches mit prinzipieller Betonung aus. Es ist damit eine bestimmte Auffassung des menschlichen Wesens ausgesprochen und ein Standpunkt eingenommen,

den Grisebach nicht mit allen Erkennenden teilt. Dieser Satz hat einen Sinn, der „für das kritische Ohr durchaus nicht allgemeinverständlich sein kann, denn hier ist etwas als entscheidend in das allgemeine Wesen hineingelegt, das der allgemeine Verstand nicht als zum Wesen des Menschen gehörig verstehen kann". Wenn Grisebach sagt: „Das satanische Selbst hat sein Sein in der Wahrheit. Es spricht in der Haltung des nie Gegenwärtigen das Urteil über sich selbst, indem es sich böse nennt. Es denkt und schaut und will sich in reiner prinzipieller Egoität", so ist mit diesen Sätzen nicht bloß gesagt, daß es *sich* so *denkt*, sondern auch, *daß* es sich *so* denkt und will. Diese Grenzüberschreitung ist unvermeidlich, wenn eine Aussage überhaupt einen Sinn haben soll; aber Grisebach geht sogar noch weiter, wenn er sagt, daß dem Selbst dieser Charakter nicht bloß in einzelnen Fällen, sondern wesentlich zukommt.

Unter der Voraussetzung des satanischen Charakters des Selbst und seiner Eingeschlossenheit in seine eigene unendliche Welt, die autonom und beziehungslos neben der Wirklichkeit steht, ist wohl eine Selbstbesinnung möglich, aber Selbstbesinnung ist noch keine Kritik. Ernsthafte, nicht bloß unverbindliche, formale, fiktive Kritik ist Umkehr, ist Buße: wie die Buße nicht die Vorbereitung des sündigen Menschen aus eigenen Kräften für den Empfang der Gnade der Vergebung, sondern selber schon Gnade ist, so ist auch die Kritik nicht Vorbereitung für die Erfahrung der Gegenwart, sondern selber schon Gegenwart. Die Möglichkeit der Kritik ist die Gewähr, daß es eine Brücke gibt über den Abgrund der Sphären, ja, daß die Sphären überhaupt nicht durch einen Abgrund voneinander getrennt sind. Nur die Spaltung der Sphären, die nicht wirklich, sondern eine bestimmte prinzipielle Auffassung ist, ist es, die auch die Kritik und die Erfahrung des Leides in ein Vorher und Nachher auseinandergespaltet, während in Wahrheit Kritik und Erfahrung, Buße und Leid ein einheitliches Tun und Leiden ist, bei dem es kein Vorher und Nachher gibt: ohne Bereitschaft zur Kritik keine Erfahrung, ohne Erfahrung keine Bereitschaft zur Kritik.

Schluß

Grisebach wendet sich in seinem Buche ausschließlich gegen die prinzipielle Erkenntnis, die den Anspruch auf die Totalität der Wirklichkeit einschließt. Seine Kritik überschreitet aber ihre Grenzen, da er ihr Er-

gebnis nicht auf die prinzipielle Erkenntnis beschränkt, sondern nun selber prinzipiell auf die Erkenntnis überhaupt ausdehnt und mit dem prinzipiellen Anspruch der Erkenntnis auch schon ihre Möglichkeit bestreitet. Wirklichkeitserkenntnis und die absolute Sicherung der Wirklichkeitserkenntnis sind zwei Fragen ganz verschiedener Ordnung (quaestio facti und quaestio juris). Wenn auch zugestanden wird, daß Wirklichkeitserkennen nicht gesichert, begründet, garantiert werden kann, so ist damit noch nichts über seine Möglichkeit ausgesagt. Nicht zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit liegt daher die Grenze, die nicht überschritten werden darf, sondern zwischen dem Glauben an die Möglichkeit von Wirklichkeitserkennen, das offen und ungesichert bleibt, und dem Anspruch auf totale und gesicherte Wirklichkeitserkenntnis.

Ebensowenig wie die positive Identität von Erkenntnis und Wirklichkeit gesichert werden kann, kann auch die „negative Identität", die Spaltung gesichert werden. Jede Sicherung ist Grenzüberschreitung. Auf keine Weise kann das Verhältnis der beiden Welten absolut festgelegt werden, sondern es muß offen und ungesichert bleiben.

HANS TRÜB

EINE SZENE IM SPRECHZIMMER DES ARZTES

Im Wartezimmer sitzt ein ganz bestimmter Kranker. Ich gehe zur Tür. Da zögert meine Hand und tut nicht auf. Ich bleibe einen Augenblick stehen. Dann gehe ich auf und ab und sinne nach. Was ist denn das für eine Unruhe in mir, was schnürt mir so die Brust ein? Was hab' ich denn? Wann sah ich ihn zum letztenmal? Was war da los? Ich möchte mich orientieren, möchte einen Halt finden. Ich kann mich aber nur mühsam darauf besinnen. Jene Stunde war doch gut. Wir hatten Hoffnung geschöpft, einen Weg gesehen. Ich war doch erleichtert, als wir uns trennten. Nun, es wird auch heute irgendwie gehen! Mit einem Ruck wende ich mich zur Tür und öffne.

Und nun sitzen wir uns schon eine ganze Weile schweigend gegenüber. Auf meine übliche Frage, wie es gehe, ist die Antwort ausgeblieben. Ich lese sie aus seiner Haltung und Miene: Immer dasselbe, Sie wissen es ja schon, eher schlimmer! Da lastet etwas wie Blei auf meiner Seele. Ein unaussprechbarer Vorwurf dringt auf mich zu. Alle die Fragen, die ich an den anderen richten möchte, um diesem dumpfen Schweigen zu entrinnen, sinken kraftlos in mich zurück. Ich hatte sie ja schon oft gestellt. Ich weiß ja auch schon seine Antworten.

Wieder suche ich in den Erinnerungen. Der Kranke ist schon seit vielen Monaten in meiner Behandlung. Es gab eine gute Zeit. Schon gleich mit seinem Eintritt setzte die Besserung seiner Leiden ein, die Fortschritte waren erfreulich. Sie fielen sogar seiner Umgebung auf, die von der Behandlung nichts wußte. Und heute kommt es mir vor, als ob das alles nicht wahr gewesen wäre. Zwischen damals und heute ist ein Abgrund aufgebrochen, über den zurück keine Brücke mehr zu führen scheint. Dort eine gehoffte und geglaubte Gesundheit und hier die Krankheit. Dort lichte Vergangenheit, hier dunkle Gegenwart. Eine ganz und gar verkehrte Sachlage. Es ist zum Davonlaufen.

Früher fühlte ich mich der Krankheit gewachsen. Ich kannte mich bald aus mit ihr, war sicher in meinem Verstehen und treffsicher in meinen Deutungen und Ratschlägen. Und der Kranke war sehr aufmerksam, aufgeschlossen und willig und überließ sich meiner Leitung mit einem bedingungslosen Vertrauen.

Und heute ist es so merkwürdig. Es ist gar keine Krankheit mehr da,

die zu beschreiben und zu benennen wäre, die ich konfrontieren und behandeln könnte. Sie hat keine Grenze mehr, die ich überschauen kann. Damals – in der guten, alten Zeit – wurde sie merklich kleiner und kleiner. Sie schien auf einen Punkt hin zu weichen. Und nun ist es gerade, als ob dieser Punkt inzwischen geplatzt wäre, um seither den Raum, in dem wir sind, mit *Kranksein* zu füllen. Sie liegt heute wie etwas Atmosphärisches um uns herum und es ist unmöglich, sie irgendwo zu fassen.

Bin ich denn wirklich dumm geworden und unfähig? Oder wie kann ich mir diese Veränderung erklären? Freilich, der Kranke ist auch nicht mehr derselbe. Er ist nicht mehr vertrauensvoll und willig. Er brütet oft in sich hinein, ist nachdenklich und grüblerisch. Manchmal sieht er mich forschend, fast mißtrauisch an. Er trägt einen Groll im Herzen gegen mich. Was habe ich ihm denn angetan? Warum ist er denn unzufrieden mit mir? Hab' ich denn nicht mit Umsicht und Wohlwollen ihm beigestanden, mich für ihn bemüht? Bin ich denn nicht stets auf all seine Not eingegangen und habe ihm mein bestes und tiefstes Wissen zur Verfügung gestellt? Seine Unzufriedenheit und Schwere verdrießt mich. Ich möchte ihm Vorhaltungen machen, ihm eine Lektion erteilen. Aber was will ich? Ich stehe ja selbst unter seiner Anklage. Ebenso unfreiwillig wie ich ist er mein Ankläger geworden. Und er hat hier doch ein Vorrecht. Die Wirklichkeit selbst, dies unaufgelöste Kranksein, schützt ihn. Er ist doch als der Hilfesuchende zu mir gekommen, hat mich für meine Bemühung bezahlt und diesen Zustand von heute erfährt er selbst doch als bittere Enttäuschung.

Wiederholt habe ich ihn schon gefragt, ob er es nicht vorziehen wolle, wegzubleiben, oder einen andern Arzt aufzusuchen? Er ging nicht. Sein Groll verschärfte sich nur. Was will er denn noch? Ich bin wie sein Gefangener. Da sitzt er und läßt mich nicht entweichen. Er sitzt mir im Nacken. Er verfolgt mich im Traum. Er weicht nicht und die Krankheit – seine Anklage gegen mich – weicht auch nicht. Wir sind wie Gefangene. Da lasse ich die Frage aufkommen: Waren wir denn nicht früher auf dem „richtigen" Wege und sind nun gestolpert? Wollen wir nicht versuchen, jenen Weg wieder aufzunehmen? Doch auch dieser Versuch ist uns ja mißlungen. Wie das letztemal, so glaubten wir schon oft, den Weg wieder gefunden zu haben und ihn nun gehen zu können. Aber immer mündete unsere Anstrengung in diesen Abgrund. Und am Ende aller Enden resigniere ich nun und mag nicht mehr ankämpfen.

Ich ergebe mich. Und so lasse ich aufkommen und recht behalten jene Anklage, daß ich versagt habe, daß ich ein schlechter Arzt bin, daß ich ihm nicht habe helfen können, nicht geholfen habe. Und so scheint denn nun auch alles verloren zu sein. Auf was wollen wir noch hoffen? An was noch glauben? Auf was soll sich seine Zuversicht noch stützen? Ich mag nicht mehr nachdenken. Kann ich denn nichts mehr für ihn tun?

Dies alles erfährt der Kranke von mir. Aus dem Schweigen löse ich es mühsam und stoßweise heraus. Es ist das einzige und das Reellste, was ich ihm noch geben kann. Es ist die Wahrheit meiner faktischen Erfahrung. Und wenn dies das Ende der Behandlung sein soll – was weiß ich darüber Gewisses in diesem Augenblick? – dann habe ich doch wenigstens in der Wahrheit mich von ihm getrennt. Und wo er nun auch sich hinwenden mag, so weiß er wenigstens, daß ich sein unaufgelöstes Kranksein wahrgenommen und für wahr gehalten habe, und daß ich mein Wissen um diese Tatsache wie eine Schuld trage und seiner gedenke.

In diesem Verständnis trennen wir uns. Es bleibt tatsächlich ungewiß, ob wir uns wiedersehen werden. Ich habe den Kranken mit meinem Geständnis nicht von mir gestoßen. Ich habe nur mit ganzer Rückhaltlosigkeit aufkommen lassen die Einsicht, daß von mir aus irgendeine bestimmte Entscheidung für sein Geschick nicht zu erwarten ist. Er hat es in vollkommener Resignation erfahren, daß ich nicht im Besitz dessen bin, was er für sein Leben sucht und braucht. Der letzte Schein ist geschwunden. Die Krücken sind gefallen. Was nun?

Diese *Szene im Sprechzimmer* steht ganz in der Wirklichkeit. Sie geschieht unter der Gewalt der Notwendigkeit und ist frei von jeglicher Willkür. Weder dem Arzt, noch dem Kranken konnte es je einfallen, in dieser Richtung zu tendieren. Im Gegenteil, sie suchten, wenn je zuvor Anzeichen in dieser Richtung deuteten, nach besten Kräften dagegen zu steuern. Trotz ihrem *Dagegen-Tun* mußten sie es so erfahren.

Wie können wir dieser Situation gerecht werden, sie verstehen? Der *Heilplan* des Arztes, wie er sich während der Behandlung im Zusammenarbeiten mit dem Kranken entwickelt, führt unwillkürlich hinweg von diesem Alltag. Er leitet eine geistige Entwicklung ein, deren Ende nicht die Wirklichkeit ist, sondern ein Bild von ihr. Der Stoff, der verarbeitet wird, ist das vergangene, zurückgelegte Leben. Auf es zurückblickend wird gelernt und aus dem Gelernten die Lehre gezogen. Der Arzt ist

hier Lehrer und Führer. Lehrend und belehrend meint er die Wirklichkeit, dem Kranken aber bildet sich alles ein als vorgestellte, gedachte Gestalt.

Der Ort der Zusammenkunft ist das ärztliche Sprechzimmer. Feste Mauern und Doppeltüren schützen den Kranken vor dem Eindringen der Wirklichkeit. In ruhiger Schau kann er hier die Erinnerung aus alter und jüngster Vergangenheit vergegenwärtigen, sichten und ordnen. Er erzählt aus seiner Jugendzeit, seinem Elternhaus, von seinen Freundschaften und Liebschaften, von Zukunftsträumen und Enttäuschungen, von seinen heimlichen, verborgenen Gedanken und Gewohnheiten. Er erzählt seine Geschichte. Und indem er dies tut und daraus lernt, schafft er sie zugleich. Er sieht sich in ihr als Geschöpf, dem all das widerfahren ist. Und er sieht dies Geschöpf, wie wenn es eine andere, eine dritte Person gewesen wäre. Er gewinnt Abstand, unterscheidet sich, trennt sich. Es ist der Weg der Auseinandersetzung, der Weg der Individuation. Und das Ende dieses Weges ist das „Auseinandergesetztsein", die Individualität, das Alleinsein.

Dieser Weg ist eine Entwicklung, eine Enthüllung. Er hat darum auch ein Ende. Irgendwann und wo ist das Sich-Enthüllende enthüllt. Der Mensch selbst in seiner Nacktheit, die personhafte Individualität wird frei und entdeckt sich in ihrer unersetzbaren, unvergleichbaren Einzigkeit, in ihrer verantwortlichen Präsenz.

Das Neuerstehn und Hervortreten der menschlichen Person wird gedacht als Ende und logische Folge der Individuation, als das Reifwerden der Frucht. Der Prozeß erscheint als eine Stufenleiter, als ein – von gelegentlichen Regressionen unterbrochenes – Aufsteigen von einem naturhaft gebundenen Zustand zur geistigen Welt. Als Ziel dieses Aufstiegs, als Preis und Krönung für die Mühe wird die freie, schöpferische Persönlichkeit gesehen und erwartet. Mit der Erlangung dieses Preises soll der Sinn des Lebens sich erfüllen.

Die Individuation geschieht aber auf Kosten der Wirklichkeit. Von ihr weg, von der wirklichen Welt der Verbundenheit weg schreitet der Sich-Individuierende einer gedachten Ordnung zu. Es lockt ihn die Vorstellung und der Wunsch nach Ungebundenheit und Freiheit. Er sieht die „Höhe" und strebt ihr zu. Dieser Aufstieg aber ist sein Fall. Er glaubt oben anzukommen, glaubt der endlichen und endgültigen Sicherheit nahe zu sein und da geschieht unerwartet, unvorhergesehen *das Durch-*

brechen, das Stürzen in die Tiefe, das Hervorbrechen des Menschen aus seiner Gebundenheit, die Wende, die Umkehr. Dies alles in einem, nicht als das logische Ende der vorangegangenen Entwicklung, sondern als Katastrophe.

Dieses Ereignis zeichnet sich deutlich ab im Verhältnis des Kranken zu seinem Arzte. Während seines Aufstieges war dieser ihm Lehrer und Führer. Das Zusammenarbeiten war ein reibungsloses. Die Person des Arztes war eindeutig, sein Gefühl für ihn ohne Widerspruch. Je weiter er fortschritt auf seinem Wege, je weiter er sich entfernte von der Wirklichkeit, desto inniger schloß er sich mit seinem Gefühl seinem Führer an. Er liebte ihn zärtlich und suchte in heimlichen Gedanken und Phantasien mit ihm zu verschmelzen (Übertragung).

Dann und wann schon in der Vergangenheit drohte diese paradiesische Einheit zu zerreißen. Doch der Riß schloß sich gleich wieder, und die Ruhe war wieder hergestellt. Aber der Augenblick kam – und er mußte kommen – wo diese Einheit für immer zersprang. Ein trennender Keil ist zwischen die beiden niedergefahren und statt des Neben- und Miteinander ist mit einem Schlage ein Gegeneinander, ein unwiderrufliches Gegenüber geworden. Alle Versuche, den alten Zustand wiederherzustellen, schlagen fehl.

Nun folgt eine Zeit der Verwirrung. Das Führerverhältnis ist tatsächlich zerrissen. Die Person des Arztes und sein Wort sind nicht mehr eindeutig. Das Bild von ihm, mit dem er sich in einem träumenden Dasein ungestört hat befassen können, hat einen Riß und durch diesen hindurch nimmt er erschreckt, enttäuscht und verbittert die wirkliche Person des andern wahr. Dieser Person, diesem wirklich Anderen, mit dem er sich nun nicht mehr identifizieren kann, macht er zum Vorwurf, daß sie da ist. Er möchte sie wegschaffen. Sie ist schuld, daß er sein Ziel, dem er doch so nahe war, nun verfehlt hat, daß seine Hoffnung auf jene Freiheit zunichte gegangen ist.

Es ist verständlich, daß von nun an die Führerfunktion des Arztes versagt. Es gibt nun nicht mehr jenes gedachte Ziel der Freiheit, jene Höhe, zu der man gelangen möchte. Es gibt kein Nebeneinander mehr auf dem Wege. Und wenn nun auch nach wie vor noch Fragen an den Arzt ergehen, als ob er immer noch der Führer wäre, so haben die Antworten keine Kraft mehr. Beide nehmen immer deutlicher wahr, daß Fragen und Antworten auf ein fiktives Ziel zulaufen, daß sie nicht auf

die Wirklichkeit hin gerichtet sind, daß sie nicht mehr taugen. Sie stehen wie in einem Dunkel. Das Licht der Höhe ist verlöscht. Die Lautheit des mitgebrachten Wissens ist verstummt. Der alte Tag ist dahin.

Laotse gibt im 71. Kapitel seines Tao Te King*) eine nicht leicht zu verstehende, jedoch sehr tiefgründige Formulierung dieser Erfahrung: „Erkennen das Nicht-Erkennen ist das Höchste. Nicht erkennen das Erkennen ist Krankheit. Wen nur die Krankheit kränkt, der ist dadurch nicht-krank. Der heilige Mensch ist nicht krank, weil ihn seine Krankheit kränkt. Daher ist er nicht krank."

Es gibt kein Wissen um die Gesundheit, mit dem wir die Krankheit überwinden könnten. Die Gesundheit, die wir außerhalb der Krankheit suchen und anstreben, ist eine Abstraktion, ist Stillegung des Lebens. Wirkliche Gesundheit ist in der Krankheit selbst verborgen und kann nur aus ihr gehoben werden. Nicht aber von oben her. Nicht wie ein Fischer mit seinem Netze die Fische aus dem Wasser zieht. Die Höhe, der eigene Plan muß geopfert werden. Im Kranksein selbst muß der Mensch sich einfinden und muß es tragen. Wie Christophorus das Christuskind trägt. Nicht wissen wollend, wohin der Weg führt, nur daß er führt, und daß er ihn wirklich geht.

Die Erfahrung des Kranken mit seinem Arzte kann auf diese wirkliche Hilfe hinführen. Doch zwischen dem, was und wie sie erstrebt wurde, und dem Ereigniswerden wirklicher Hilfe wird immer ein Abgrund sein. Der verfolgte Plan entwickelt sich, bis er ad absurdum geführt ist. Er wird in allem Ernst aufgenommen, mit den besten Methoden und im festen Glauben, daß er zum Ziele führe, verfolgt. Daß er am Abgrunde endet und mit dem Durchbrechen und Fallen in diese Tiefe aufhört, konnte nur erfahren werden. Nicht aber ausgedacht und vorhergesehen! Der Arzt und sein Kranker haben getan, was in ihren Kräften lag. Sie lernten aus der Gegebenheit des vergangenen Lebens, zogen daraus die Lehre und strebten im guten Glauben dem daraus sich als Vision ergebenden Heilziele zu. Gewiß nicht ahnend, daß dieser Weg in jener Katastrophe endigen werde. Durften sie es denn ahnen? Sie hätten sonst das Ihrige nicht getan.

Nun ergibt sich die Frage, ob mit dem Zerbrechen des Heilplanes und dem Zunichtewerden der Führergestalt die Person des Arztes überflüssig geworden ist. Dem ist nicht so. Fast zu seinem Leidwesen muß er

*) Übersetzung von Viktor von Strauß, 1870. (Neuauflage 1924 im Verlag der „Asia major", Leipzig.)

erfahren, daß der Kranke heute noch auf ihn angewiesen ist. Wohl möchten beide am liebsten hier davonlaufen! Aber wohin denn? Sie haben ja kein Ziel mehr, wie früher. So bleibt er. Grad als ob es auf diesem Trümmerfelde der Enttäuschung noch etwas aufzuräumen gäbe! Was haben sie noch miteinander zu schaffen?

Aus ihrem dumpfen Gegenüberstehen löst sich zögernd, in immer neuen Ansätzen das wechselseitige Eingeständnis des eigenen Unvermögens und Versagens heraus. Einer gibt sich dem andern zu erkennen. Mal um mal entschlossener, diese gegebene Situation nicht mehr zu überspringen und zu korrigieren. Der Wahn, daß es das fertige ausdenkbare Ziel gebe und den Lehrer und Führer dahin, weicht diesem bekenntnishaften Sich-Auftun. Und so sammeln sie sich ein, finden sich ein in der Wirklichkeit, deren Sinn sich ihnen nur durch das gelebte Leben selbst und nicht anders offenbaren kann.

Die Ablösung von der Autorität des Arztes als dem Führer ist wahrlich eine große Sache. Sie läßt sich nicht methodisch vollziehen. Alles aktive Herbeiführen-Wollen schafft ihr nur entgegen. Man kann ihr nicht zuvorkommen. Sie geschieht unerwartet, überstürzend, ereignishaft. Ablösung wird erlitten. Und dies nicht nur vom Geführten, sondern auch vom Führenden. Die Vision der Heilsgestalt, die Theorie, die der Arzt lernend und lehrend geschaffen und festgehalten hat, zerbricht auch für ihn. Und er muß dies geschehen lassen. Opfert er sie nicht und hält sie fest, dann vollendet sich das Drama in seinem Rücken, ohne ihn.

Wir dürfen uns hier in allem Ernste die Frage stellen: Ist der Beruf des Arztes beschlossen innerhalb der Grenzen seiner Autorität und Führerschaft? Tritt er aus seinem Beruf heraus, wenn er unter dem Gebot der Not diese Schranke zerreißt? Hört an dieser Grenze sein Wirken als Arzt auf, oder beginnt es hier erst eigentlich? Ist er nicht gerade hier im Begriff, sein *Arzt-Sein* im tiefsten und entscheidendsten Sinne zu leben? Und droht er nicht anderseits, indem er den *Menschen* der Theorie opfert, seine wirklichste Berufung zu verfehlen?

Ablösung des Kranken von seinem Führer und Ablösung des Arztes von seiner Theoriebildung reichen sich die Hand. Sie entsprechen einander. Sie sind eines. Der Vorgang ist ein bipersonaler. Für beide gleichermaßen gilt die Forderung der Aufgabe ihrer Sicherungen. Der Arzt wendet sich von seiner Aufgabe ab, wenn er die Ablösung des Kranken

von der Höhe seines Wissens als etwas ihm Bekanntes, nur den andern Betreffendes glaubt hinnehmen oder gar bewerkstelligen zu können. Ablösung von der Autorität ist etwas ewig Geheimnisvolles. Sie geschieht zwischen den beiden und kann von ihnen je und je nur erfahren und gelebt, nie aber gedacht, gelehrt und gefördert werden.

Der alte Tag ist zu Ende. Wir haben aus ihm gelernt. Nicht wie wir den neuen Tag an Hand der gewonnenen Maximen einrichten und zu *unserm* Tag machen wollen. Wir haben mit dem alten Tag nicht nur die Höhe erfahren, sondern auch unsern Sturz in die Tiefe und wir wollen dessen eingedenk bleiben. Wir stehen in einem Anfang. Der Weg zur Höhe ist Vergangenheit. Was nun kommen wird, ist nicht Fortsetzung dessen, was wir dort planten. Es liegt verborgen im Dunkel dieser Nacht und der neue Tag wird es uns offenbar werden lassen. Diese Nacht ist die Gegenwart. In ihr wollen wir ausharren und von ihr aus lebend erfahren, was der neue Tag bringen mag.

Wir meinten von der Höhe aus die Schritte der Kreatur lenken zu können. Wir wollten das Ziel unseres Lebens bestimmen und die Kreatur auf diesem Weg vorwärts und aufwärts führen. Nun sind wir gestürzt und das Verhältnis hat sich verkehrt. Was wird die Kreatur tun ohne jene *unsere* Führung? Dürfen wir glauben, daß der Schöpfer bei seinem Geschöpfe steht und seine Schritte lenkt, und dürfen wir so auch erfahren, daß mit seinen, des Geschöpfes getanen Schritten uns Stück für Stück des zu gehenden Weges in diesen Alltag hinein gezeigt werde? Was bleibt uns anderes, als diesem Glauben Folge zu leisten? Erkennend, daß *wir* das Ziel nicht erkennen können, glaubend aber, daß es *es* doch gibt, wollen wir den Weg gehen und ihn gehend erfahren und kennenlernen.

Im letzten Kreaturheft hat Weizsäcker von der „Weggenossenschaft von Arzt und Patient" gesprochen. Zu diesem Problem wollte ich einen Beitrag geben, indem ich die *Szene im Sprechzimmer des Arztes* erzählte und besprach. Mir scheint, daß erst jenseits der *Enttäuschung* deutlich werde die Wirklichkeit dieser Weggenossenschaft und die Wahrheit des Wortes: „Er ist ja nur Arzt, wenn er am Patienten krankt." Und verständlich wird schließlich von hier aus der paradoxe Satz: „Der Sinn der Krankheit ist nur vom Kranken (Kreatur) aus realisierbar, vom Arzt aus darf er nicht gefordert werden. Dem Kranken darf dieser Sinn *nur* ein Heil, dem Arzt *nur* eine Not sein."

EUGEN ROSENSTOCK

DIE GEFANGENSCHAFT DES VOLKES

Eine Rede

Vorbemerkung: Der Sprecher dieser Rede war von der Universität herausgestellt worden, um am 11. August 1928 bei der Verfassungsfeier der Behörden zu sprechen. Das gab dem Leiter des Breslauer Jugendgefängnisses die Anregung, dort auch eine Verfassungsfeier zu veranstalten und den Festredner um eine Wiederholung seiner Rede in diesem Rahmen zu bitten. Jene Rede – inzwischen als „Die ungeschriebene Verfassung" im Breslauer Akademischen Verlag im Druck erschienen – zu wiederholen, hätte bedeutet, von Ort und Hörern gewaltsam abzusehen. So setzten sich fünf Strafgefangene mit dem Strafanstaltsoberlehrer Kleist und dem Sprecher zusammen, um zu beraten, damit den 130 Jugendlichen und 200 Männern der Erwachsenenabteilung das gesagt werde, was ehrlich und nötig und möglich sei. Das Ergebnis war die vorliegende Rede, die zwar an keiner Stelle ihren Schauplatz verleugnet, aber auch an keiner Stelle etwa nur für diesen Schauplatz zu gelten beabsichtigt. Sondern das merkwürdige Ergebnis ist: Die Rede vor den Behörden hätte nicht können vor den Gefängnisbewohnern gehalten werden, die Rede vor den Gefangenen aber enthält nichts gerade auf sie Eingeschränktes. So wenigstens schien es uns, und deshalb prüfe nun der Leser, ob er eine solche gültige Volkssprache in ihr findet. Das Fragwürdige aller Feiern, und gar einer Verfassungsfeier im Gefängnis, ist auch uns deutlich. Aber wir mußten uns gestehen, daß unsere Mäkelei und Feinschmeckerei die Feier nicht verhindert hätte. Und solche öffentlichen Anlässe dürfen deshalb nicht preisgegeben, sie müssen gestaltet werden.

Männer und Jungmannen; deutsche Volksgenossen!

Vorgestern abend saß ich mit einigen von Ihnen zusammen und wir berieten, was Sie heut wohl am meisten angehe und wie Sie am liebsten die Zeit auskaufen würden, die uns diese Stunde gibt. Einer nach dem andern nahm das Wort; aber alle zielten auf dieselbe Erwägung: Eine Sorge schlägt alle Gedanken tot, und je näher der Tag der Entlassung rückt, desto mehr: die Sorge um das Unterkommen, um das tägliche Brot. Die Frage: Was wird aus mir? steht riesengroß vor jedem Einzelnen. Einzeln muß er diese Frage stellen, einzeln wenn er heraustritt sie beantworten. Er ist mit seiner Hauptsorge hier ganz allein.

Und draußen? Die Gefangenschaft hat aufgehört, aber nur scheinbar. Jeder läuft da seinem ersten Willen nach: dies Stück Brot, dies Stück Arbeit, dies Stück Geld, dies Mädchen, dieses Pferd – sie müssen mein sein. Atemlos keucht man der Beute nach, zu der es einen zieht. In dem Rennen wird man zu Boden getreten, man eckt an. Die Sprache sagt es uns, wie wir leben: „Der will mit dem Kopf durch die Wand". Und: „der stößt sich blutig an jeder Ecke". Wir sitzen auch draußen einge-

kerkert und eingegittert, allein mit uns. *Die Welt ist ein Gefängnis.* Und für jeden ist sie sein Gefängnis dadurch, daß er nur sich kennt und sich in allen anderen verrechnet. Das Brot, das heut sicher zu sein scheint, geht morgen verloren. Heut hat man nichts, morgen scheint gut bezahlte Arbeit alle Not behoben zu haben: aber übermorgen? Die elendeste Unsicherheit schüttelt unser Leben. Viele von Ihnen kennen das Bergwerk und kennen die Kohlenschütte. Unablässig sondert sie die Kohle und das taube Gestein. Die Schlacke fällt und wird auf die Halde gestürzt. Kohle aber geht zu Kohle und tritt ihren Weg an in die nutzenbringenden Arbeitsstätten hinein. Eintönig waltet über uns das Schicksal so wie die Kohlenschütte über dem Gestein: Du arbeitslos, du eingestellt, du arbeitslos, du eingestellt, du Schlacke, du Kohle. Und der eine fährt seinen Weg hinein in die Gesellschaft, der andere wird auf die Halde gestürzt. Jeder ist gefangen auf der Schütte des Lebens, jeder mit sich allein.

Elend, Einsamkeit und Unordnung herrschen auch draußen und gerade draußen, außerhalb des Gefängnisses. Unwirtschaftlich werden Menschen, werden Menschenkräfte brach liegengelassen; Ferne und Fremdheit trennen uns auseinander, so daß jeder allein ist mit sich wie ein Versteinerter; Unordnung scheint alles.

Armut im Volk, Fremdheit im Volk und Unordnung im Volk sind der erste Eindruck, den wir empfangen; deshalb hat jeder von Ihnen diese Angst vor dem Austritt in diese Fremde, unordentliche, zufällige Welt. Uns alle aber treibt diese Angst, nur betäuben wir sie meistens. Aber wir sind alle besessen von dieser Angst und rennen, toben und laufen, auch wenn wir nicht gerade anecken.

Deshalb antworte ich auf Ihre und unser aller Angstfrage beim Ausgang ins sogenannte Leben, wenn ich spreche von der Volkswirtschaft, die dem Mangel entgegentritt, von der Volksgenossenschaft und von der Volksordnung.

Volkswirtschaft, Volksgenossenschaft und Volksordnung sollten sich zeigen an einem Volksfeiertage. Wo sind sie zu finden? Was bauen wir auf als Wälle gegen die Angst?

1. Volkswirtschaft

Wenn der Einzelne ohne Brot ist, so ist das zuerst sein Unglück und sein Unglück allein. Er bettelt oder hungert sich durch und die Armen-

kasse gibt ihm Almosen. Aber wie auf der Kohlenschütte, von der ich eben sprach, der Einzelne geworfelt wird und kann nichts dazu, so wechselt die wirtschaftliche Konjunktur. Die Volkswirtschaft braucht Menschenreserven. Sie ist darauf angewiesen, daß bald hier, bald dort Hände feiern. Sie ist gleich einer Ziehharmonika von wechselnder Ausdehnung und faßt selten alle Arbeitskräfte; trotzdem braucht sie Arbeiterreserven, um sich bei gutem Glück erweitern zu können. Wir in Deutschland haben zu viel Arbeitskräfte. Unser Land gibt nicht ohne weitres genug her, uns alle zu ernähren. Deutschlands Volkswirtschaft ist von Gunst und Ungunst der Welt draußen abhängig. Um so weniger kann der Einzelne diese ganze Last allein tragen. Sie wissen, daß der Arbeitslose stempeln geht. Das hat etwas zu bedeuten. Ja, es hat so viel zu bedeuten, daß es mich immer ärgert, wenn die Männer über das Stempeln faule Witze reißen. Das ist unwürdig. Es steckt etwas Großes in der Sache. Die Arbeitslosenversicherung bedeutet die Einreihung der Arbeitslosen als Reserve in die Armee der Arbeit. Auch du bist Kumpel, auch du bist Arbeitskamerad, obwohl du im Augenblick auf der Straße liegst. Du bist nicht allein, auch nicht allein schuld. Sondern im Rahmen des ganzen Heeres ist dir dein Los gefallen. Schicksalsgemeinschaft der Volkswirtschaft wird durch die Arbeitslosenversicherung anerkannt. Von dieser Anerkennung aus läßt sich eine Volkswirtschaft aufbauen. Seitdem wir sie haben, können wir also daran gehen, die Volkswirtschaft zu vervollkommnen und zu verbessern. Daß wir *zusammen* wirtschaften müssen, steht nun schon fest. Wenn die Kohlenschütte einmal dich zu der Schlacke sortiert hat, so wirst du doch nicht auf die Halde gestürzt, um ein für allemal liegen zu bleiben. Nein, wir werden immer neu sortiert, so lange, bis jeder seine Kraft zu brennen, zu wärmen und zu leuchten, sein Stückchen Kohlenenergie hineinfahren kann in die Gesellschaft. Der Mensch fängt oft und oft von vorne an. Der Arbeitsmarkt ist doch etwas anderes als die trostlose Kohlenschütte. Sie kennt nur einen Versuch. Bei der Arbeit aber ist kein Versuch der letzte.

Nach Wirtschaft schreit heute alles. Soviel läßt sich schon sagen, daß die Wirtschaft, die herauf zieht, nämlich die Volkswirtschaft, anders aussehen wird, als die Wirtschaftskämpfer sich sie bisher träumen ließen. Volkswirtschaft steht im Gegensatz zur bloßen Wirtschaft, dadurch, daß sie vom Einsatz des ganzen Arbeitsheeres in den Kampf ums Dasein

ausgeht. Die Opfer, die im Arbeitskampf fallen, werden zu Kriegskosten der Volkswirtschaft. Man kann die Verantwortung für sie nirgendwohin abschieben. Die Kosten der Krankenhäuser, Zuchthäuser, Sportplätze, Gerichte, Kirchen, Schulen, Büchereien werden alle zu Kosten der Daseinskriegführung des miteinander arbeitenden Volkes. Arbeitskräfte falsch wohnen lassen, Arbeitskräfte falsch behandeln, Arbeitskräfte falsch einsetzen, das erträgt der gemeinsame Haushalt nicht, in dem wir zu wirken haben. Und deshalb muß der deutsche Arbeitsmensch sich auch im ganzen Lande zu Hause fühlen können. Der Tagelöhner auf dem Lande war aus Waltersdorf oder in Friedersdorf daheim. Der Arbeiter ist noch ein Tagelöhner. Aber etwas hat sich geändert: Des deutschen Arbeiters Haus und Haushalt ist Deutschland und das Deutsche Reich. Die Ordnung des Reichsarbeitsmarkts ist das dringendste Anliegen einer werdenden Wirtschaft des ganzen Volkes,

2. Volksgenossenschaft

Indessen, selbst die Arbeitsgemeinschaft von uns allen genügt allein nicht. Bei der unglaublichen Verschiedenheit der Arbeiten und der Berufe wird man sich fern und fremd. Die Menschen, die in einem Volke arbeiten, kommen mir vor, wie die feinen Fasern auf einem engen grünen Blatt. Ein enger Umkreis, solch ein Blatt; so dicht alles beieinander; der schmale Rand, über den keiner von uns hinaus kann, schneidet alle Linien ab. Aber die Linien des Blattes, die aus einer Wurzel entspringen, gehen alle auseinander; keine lenkt zurück zu einer anderen. Alles trennt sich und löst sich auf. Die Arbeit entfremdet uns einander, auch in ein und derselben Volkswirtschaft. Jeder muß sich eben zu sehr über die eigene Arbeit bücken, wie der Schuster über sein Leder. Und im entscheidenden Augenblick, wo es darauf ankäme, schaut man um sich und findet, daß einem die andern fremd gegenüberstehen.

Volksfremdheit muß deshalb bekämpft werden durch Volksgenossenschaft. Genosse und Volksgenosse sind vielgebrauchte Worte, vor allem in der Zeitung. Aber da stehen sie auf dem Papier. Und kein Wort verträgt so wenig, als Volksgenosse, auf dem Papier zu stehen. Volksgenossenschaft ist etwas viel zu Einfaches dazu. Sie soll unser inneres Gefängnis zerbrechen, die Taubheit des einen gegen den andern. Wie ist es denn, wenn einer mit dem Kopf durch die Wand will? Was hilft ihm dann?

Wenn er noch auf jemand anderen hört; wenn er dann noch jemand hat, der ihm anhört und auf den er hört, dann ist ihm noch zu helfen. Einer, ein einziger genügt im gefährlichen Augenblick schon. Das Unglück ist meist, daß grade im entscheidenden Augenblick dieser Eine nicht zu finden ist. Auf jemand hören und jemand haben, mit dem man sich aussprechen kann, ist die Weise, auf die man Volksgenosse wird und bleibt.

Deshalb ist ein Riesenapparat aufgestellt, um jedem im Volke möglichst viele Mitwisser und Zusprecher zu sichern. Unsere Verfassung gibt allen Kindern das Recht auf die Volksschule. Das ist der erste Weg in die Volksgenossenschaft. Denn lesen und schreiben können heißt ja nichts anders, als sich vernehmlich machen können und als hören, was andere sagen oder gesagt haben. Das Kind ist begeistert von diesem Weg zu den anderen Menschen. Die vielen Bücher, von der Fibel und von der Bibel angefangen, verbinden das Kind mit allen, die je gesprochen. Wer hat uns nicht irgend etwas Wichtiges zu sagen! Und wir haben die Zeitungen zum Lesen. Freilich: wir gehen nicht mehr gern in die Schule, wenn wir erwachsen sind. Und weil wir das nicht tun, deshalb haben wir zu wenig Volksgenossame. Die Reichsverfassung stellt deshalb schon neben die Volksschule der Kinder die Einrichtung der Volksbildung; damit sind gemeint die Volkshochschulen in den Städten, die Ferienheime auf dem Lande. Die Verfassung bekennt sich zu diesen Namen, weil damit etwas Unentbehrliches bezeichnet wird: Hörstätten, Hörplätze und Sprechstunden und Sprechwochen für die erwachsenen Mitglieder des Volkes. Noch sind diese Freiwochen und Freizeiten dünn gesät. Aber nehmen wir einmal an, die Verfassung hielte, was sie verspricht. Und überall gäbe es die Schulen für Kinder und die Heime für Erwachsene. Dann wäre noch nichts geschafft, wenn wir nicht auch hineingingen! Viel öfter noch, als wir wissen, versäumen wir an einer Tür anzuklopfen. Sie würde aufgetan; nur muß man zu rechter Zeit fragen, muß anzuklopfen und zu lesen wissen. An der Volksgenossenschaft weben wir täglich selber oder wir trennen selber das Gewebe auf. In ihr suchen wir freiwillig zueinander zu kommen. Niemand hat ein Recht zu klagen, ehe er nicht sich ein Herz gefaßt hat und versucht hat, vor die Schmiede zu kommen, die für sein Glück die rechte Schmiede ist. Ja, es ist unter uns geradezu eine Sucht so zu klagen, daß es niemand hört, der helfen kann. Wir lieben die erbärmliche Luft des Klatschens, Stöhnens, Neidens,

Schimpfens, Die-Faust-in-der-Tasche-Ballens. Wir weigern uns innerlich oft aus einer Lust am Einreißen und Zerstören, zu genießen, was wir nutzen könnten: die Nähe eines guten Willens, die Nachbarschaft eines weisen Rates, die Genossenschaft eines kundigen Helfers. Es sind mehr Wege da, als wir beschreiten! Aber auch hier stehts wie mit der Arbeitsgemeinschaft: Viele Wege sind da. Aber ausreichen werden sie nie, auch wenn wir sie noch besser ausbauen, so wenig wie die beste Organisation des Arbeitsmarkts. Auch die Volksgenossenschaft kommt an ihre Grenzen. Manches Unglück ist zu grenzenlos für solche Hilfe. Was waltet dann über uns? Was gibt es noch außer Volkswirtschaft und Volksgenossenschaft?

3. Volksordnung

Wo auch die Geister sich fremd bleiben, da hören wir wohl von der *harten Schule* des Lebens reden. Jeder von uns bekommt sie zu spüren. In ihr reden nicht die Genossen brüderlich mit uns, sondern die harten Tatsachen. Dies ist die dritte Weise, durch die wir ins Leben hinein geordnet werden; neben Volkswirtschaft und Volksgenossenschaft bietet das Volk noch eine Ansicht; wir gehören auch ohne Arbeit und ohne unsern Willen ins Volk, einfach weil wir da sind als einer Mutter Kind, eines Vaters Sohn, einer Frau Mann. Die *Volksordnung* stellt uns zu bestimmten Menschen gesetzmäßig nahe hinzu. Und dies Gesetz wartet auf uns am treuesten und am zähesten. Wer empfängt Sie denn draußen, wenn nicht eine Frau, die durch dick und dünn zu Ihnen hält? Was die Sterne zusammengeführt, das gehört zusammen. Unser Wille kann nichts daran ändern. Wenn wir uns unter den Menschen umsehen, so hat fast jeder solch eine gesetzliche Verbindung, kraft der er unlöslich eingeordnet ist. Bei dem einen ist es die Mutter, bei dem andern die Schwester, bei wieder einem ein Mädchen, bei den meisten die Frau. In unser Leben fährt dadurch eine große Beständigkeit. Es gehört nun irgendwohin. Es kommt in *Ordnung*. Man weiß, was man zu tun und was man zu lassen hat.

So gut wird es uns aber nicht immer. Wir sind oft nicht in Ordnung. Wir sind uns nicht treu und den anderen nicht. Und die Volksordnung zeigt gerade dann ihren ganzen Ernst. Denn wenn wir zu schwach sind, uns in der Ordnung zu halten – und jeder von uns vergeht sich oft genug aus Schwäche –, dann stehen zwei Wege offen: Man kann heucheln und so tun als wäre man's nicht gewesen und als wäre man ohne Fehl und

Tadel, und das ist der bequeme Weg; dieser bequeme Weg für den Einzelnen vergrößert die Unordnung im ganzen. Denn das Volk spürt jede Störung und sucht nun vergeblich den Störenfried. Und Unschuldige leiden unter diesen Untersuchungen, dieser Unruhe. Vor allen Dingen leidet aber das Volk durch das Mißtrauen, das jeden zerfrißt, weil so viele Schlechtigkeiten geschehen und so viele Biedermänner dastehen und tun als trübten sie kein Wässerlein.

Mir hat immer am meisten der Wilhelm Tell gefallen in Schillers Schauspiel, das viele kennen werden. Als der den Landvogt erschießt, der ihn zum Schuß auf den Apfel vom Haupt des eigenen Kindes getrieben hatte, da stellt er sich offen und ruft: „*Hier ist der Schütze.* Suchet keinen andern!" Suchet keinen andern: Tell nimmt seine Tat auf sich und dadurch wird – trotzdem ein Mord geschehen ist – die Ordnung gerettet. Denn alles bleibt klar. Ich atme immer auf, wenn es heißt: Der Täter stellte sich selbst der Polizei. Wir sind durch die politischen Morde der letzten Jahre ganz verwirrt. An ihnen war das Scheußliche, daß sich niemand zu ihnen bekannte. Wo solche Feigheit zutage tritt, ist die Tat schmutzig. Wie kann sie rein sein, wenn es niemand gewesen sein will? Ich kann jedes politische Verbrechen begreifen. Aber wirken kann es nur, wenn der Täter die ordnungsmäßigen Folgen auf sich nimmt. Dann kann das Gefängnis der Welt, in dem wir leben, vielleicht leichter und freundlicher werden. Vielleicht; aber eben nur dann, wenn der Täter sich freiwillig stellt. Solch ein Mann ist frei auch in Ketten. Er hat die Mauern des Gefängnisses zerbrochen; und zwar in doppeltem Sinn. Das äußere Gefängnis ist ihm gleichgültig. Der Kerker aber, in dem wir alle schmachten, weil wir blind mit dem Kopf durch die Wand wollen, dies innere Gefängnis ist abgefallen von ihm. Wer nicht heuchelt, sondern zu seinen Taten sich bekennt, ist immerdar frei. Er baut an der Volksordnung mit. Wer die Folgen auf sich nimmt, ist ein Mann des Gesetzes und der Volksordnung, auch dort wo er sie übertreten mußte.

4. Die Zerbrechlichkeit der Verfassung

Volkswirtschaft, Volksgenossenschaft und Volksordnung bilden zusammen die Verfassung des Volkes. Ob sie gesund oder krank ist, hängt von diesen ihren drei Teilen ab. Wenn auch nur einer versagt, ist es, wie wenn lauter Schwären am Volkskörper jucken und kratzen. Kein Gesetz, auch kein Nie-

derschreiben einer noch so schönen Verfassung kann dagegen helfen. Wir haben zum Glück eine Verfassungsurkunde, die sich dieser Tatsache bewußt ist. Unsere Verfassung weiß, daß sie nur dann stimmt, wenn wir, die Volksgenossen, sie stimmen machen. Die deutsche Verfassung weiß, daß sie *zerbrechlich* ist. Das soll der Satz bedeuten: Die Staatsgewalt geht vom Volke aus. Er ist kein Triumphgesang, er ist eine furchtbare Wahrheit. Er bedeutet:

Die Verfassung ist zerbrechlich. Und nun kommt das Seltsame. Nur weil sie zerbrechlich ist, können wir sie lieben. Mauern, Festungen, Kanonen, Türme, Riesenmassen und große Macht können imponieren. Aber man kann sie nicht lieben. Ein zerbrechliches Mütterchen, das läßt sich lieben. Eine Blume oder ein Schmetterling – du zerstörst sie mit einem Fingerdruck. Aber eben deshalb erscheinen sie uns unendlich lieblich und reizvoll. Nur das Zarte ist liebenswert. Das zerbrechlichste Wesen ist der Säugling in seiner Wiege. Selbst der Roheste tut dem Wickelkind nichts. Es ist gefeit gegen Verbrechen durch seine Gebrechlichkeit.

Könnten wir dasselbe von unserer Verfassung sagen, so wären wir ein gesundes Volk. Aber ganz gesund ist niemand. Wir alle *streben* nur danach, gesund zu sein oder zu werden. Deshalb ist es keine unbillige Zumutung, wenn ich Sie jetzt auffordere, mit mir das Lied zu singen, in dem Einigkeit und Recht und Freiheit gepriesen werden. Denn auch das Lied fordert uns nur auf, nach ihnen, d. h. nach Volksgesundheit, zu *streben;* die Gesundheit unseres Volkes herbeizuwünschen ist aber jedermanns Angelegenheit. Wer wollte nicht das Zarte und Zerbrechliche lieben, das in der Verfassung unseres Volkes sich vor uns hinbreitet und uns zur Pflege und zur Obhut anvertraut ist. Einigkeit und Recht und Freiheit sind nicht da, sondern es gilt sie zu verwirklichen. Daß wir uns aber aus unserer Arbeit, aus unserer Entfremdung und aus unserer Unordnung sammeln, das ist die Vorbedingung für solche Genesung. Und so brauchen wir uns nicht des Bekenntnisses heut zu schämen, daß wir dies Volk lieben. *Unser* Volk ist es, weil seine Verfassung von uns mit abhängt. Weil wir es zerbrechen, wir es erneuern, deshalb gestehen wir uns ein, daß wir es lieben.

Lieber ist uns die Klarheit als die Verwirrung, den Tag schaffen wollen wir aus der Nacht, in Nähe verwandeln möchten wir die jederzeit drohende Entfremdung. Und wenn ich Sie jetzt zum gemeinsamen Gesang des Deutschlandliedes bitte aufzustehen, so spürt wohl ein jeder, wie anders jetzt uns allen das Wort klingt, mit dem ich Sie anrufe: Volksgenossen!

FRITZ KLATT

FEINDSCHAFT

Die gegenwärtig sich neu bildenden Gruppenkräfte der Gesellschaft sind am Werk, das innermenschliche Leben umzuordnen, und zwar in einem der Gruppe gegenüber verbindlicheren und verpflichtenderem Sinn. Arbeit und Leben soll zusammengebracht werden. Diese umformenden Kräfte stehen damit deutlich gegenüber den alten Organisationsformen der Gesellschaft, die streng geteilt in Beruf, Partei und Kirche auf der einen Seite, in Familie auf der andern Seite, ja gerade in dieser *Teilung* von Leben und Arbeitswelt ihre Stärke sahen.

Was also die bestehende Gesellschaft in der von der Geschichte überlieferten Weise als gegeben vorausgesetzt und sorgfältig getrennt erhalten hat, wird in allen ansatzweisen Versuchen zur neuen Gruppenbildung wieder zusammengemengt und in seiner innermenschlichen Verbindlichkeit neu geprüft. Es ist nicht zu umgehen, daß diese neuen Versuche zur gruppenmäßigen Kristallisation von Beruf *und* Leben, Politik *und* Glauben in ein feindliches Verhältnis zu den alten Organisationsformen der isolierten Arbeits-, Partei-, Kirchen- und Familienordnung geraten. Nicht, daß sie die Bindung überhaupt auflösen wollten. Aber sie wollen die Bindekraft von all jenen untereinander getrennten Bereichen umleiten auf eine einheitliche Mitte, nämlich auf die Gruppe hin. Das Arbeitsverhältnis, das politische Verhältnis, jede seelisch-geistige Bindung und schließlich das Verhältnis zwischen Mann und Frau und Nachwuchs soll hier in der Gruppe in eins zusammengehen.

So ist *Feindschaft* zwischen den organisations- und den gruppenzugehörigen Menschen dieser Zeit. Diese Feindschaft ist Totfeindschaft und durch nichts aufzuhalten. Was der Organisierte als Bindung empfindet, wird von dem Gruppenzugehörigen als gering angesehen, und was in der Gruppe als verbindlich angesehen wird, trennt in der Organisation. Diese Feindschaft greift heute schon oftmals trennend ein, wo Menschen vielleicht jahrzehntelang als Berufs-, Partei- und Volksgenossen, als Gläubige einer Kirchengemeinschaft, als Kollegen vom Fach in einer Wissenschaft, als Lebensgefährten in einer Ehe zusammenhielten. Während es umgekehrt sein kann, daß Menschen von ehemals getrennten Berufen, Parteien, ja sogar von ehemals feindlichen Völkern, Gläubige verschiedener Kirchen und Angehörige verschiedener Fakul-

täten miteinander plötzlich in einen Gruppenzusammenhang geraten, der sich als so stark erweist, daß sich sogar daran die vitalen Verhältnisse von Alt und Jung und Mann und Frau orientieren und in kurzer Zeit verändern können.

Auch in der Gruppe wird Feindschaft und Gegnerschaft sein können, ja müssen. Dieses gegensätzliche Element hat sogar eine wichtige Bedeutung für den Gruppenzusammenhalt. Aber diese Gegnerschaft *innerhalb* der Gruppe selbst hat eine völlig andere Struktur als die Feindschaft zwischen Organisierten und Gruppenzugehörigen. Die Bedeutung der Feindschaft innerhalb und außerhalb der Gruppe darf nie verwechselt werden. Die Erkenntnis der Strukturverschiedenheit der Feindschaft ist für alle gruppenmäßigen Neubildungen von ausschlaggebender Bedeutung. Man darf nicht den Gegner innerhalb der Gruppe mit dem Feind außen verwechseln.

Die Feindschaft, die heute jedem Versuch zu lebendiger Gruppenbildung – das heißt also, von einer andern Seite gesehen, jedem neuen Verbindungsversuch von Leben und Arbeit – mit letzter Folgerichtigkeit entgegensteht, hat *zweierlei Gestalt: Feindschaft aus Haß und dunkler Lust* ist das eine, *Feindschaft aus lustlos-mechanischer Gegenaktion* ist das andere.

Das Wissen von dieser Spaltung und Spaltungsmöglichkeit der Feindschaft ist entscheidend wichtig. Diese Erkenntnis gibt jedem Gruppenzugehörigen die Möglichkeit, den Eisstrom, der ihm von organisierter Seite als Todfeindschaft entgegenstarrt, in seiner Trennung wirksamer zu begegnen. Zwei Typen von Feindschaft müssen unterschieden werden, dürfen in der verschiedenen Bekämpfungsart, die sie erfordern, nicht verwechselt werden.

Dem Freiheits- und Auflockerungsdrang des gruppenwilligen Menschen steht die lustlos-mechanische Gegenaktion, und seinem neuartigen Verbindungswillen steht die Feindschaft aus Haß gegenüber.

Jeder Angehörige einer Berufs-, Partei- oder Kirchenorganisation, aber auch eines Sportvereins, Kegelklubs oder einer wissenschaftlichen Fachvereinigung sieht in jedem, der sich von dieser *Organisation* frei fühlt und ausschließt oder auch nur merken läßt, daß Organisation für ihn nebensächliche Bedeutung hat, einen Schädling der Gesellschaft. Sein Freiheitsdrang ist der Organisation als solcher gefährlich. Die Organisation versucht, ihn unschädlich zu machen. Persönlicher Haß braucht

dabei gar nicht hineinzuspielen. Man kann den Betreffenden sogar zunächst halb gutmütig warnen. Man kann ihn als einen ganz netten Kerl, als einen interessanten, genialen, möglicherweise auch als einen narrenhaften oder absonderlichen Menschen ansehen. Aber fallen muß er, weil er ja mit seinem Anspruch auf Gruppenzugehörigkeit die gerade in ihrer Isolation stark gewordenen Organisationen auflockert und gefährdet. Fügt er sich beharrlich keiner Organisation, muß er verschwinden. Nachdem das Gesetz das Töten eines solchen „Schädlings" nicht mehr zuläßt, bleibt doch ein geeignetes Mittel, ihn totzuschweigen oder für Luft anzusehen. Genügt das immer noch nicht, so wird die Organisationsmaschinerie leise surrend gegen ihn eingeschaltet. An irgendeiner passenden Stelle, wo er sich nämlich formal ins Unrecht gesetzt hat, da läßt sich dann bequem einschreiten. Sein menschlich-heißer Wille stößt dann deutlich und immer deutlicher auf planmäßig kalte Gegenaktion. Er weiß nicht, von wem der Widerstand ausgeht, er kann sich an keinen persönlichen Feind halten, wie er ja nach wie vor – wie gesagt – persönlich „höchst" geschätzt werden kann. Wer auf solche Weise langsam von der Organisationsmaschinerie ausgekühlt worden ist, hat es schwer, die Glut der Todfeindschaft in seinem Herzen zu bewahren. Er wird sich dann oft bald sagen: „Es ist ja eigentlich gar nichts da, wogegen ich mich wehre. Warum also eigentlich diese furchtbare Mühe. Kein Mensch ist gegen mich, niemand stellt sich mir entgegen. Das Klügste, ich füge mich." Damit hat die Maschinerie dann ihr Ziel erreicht und kann an die Unschädlichmachung des nächsten gehen.

Jenes Einschalten der einseitig vermännlichten Organisationsmaschinerie ist die heute hauptsächlich angewandte Form, einen Gegner zu vernichten. Die mechanische Gegenaktion kennzeichnet ja den unserm mechanistischen Zeitalter eigentümlichen Willen, alles ihr Unbequeme und Widersätzliche langsam zu zermahlen, zu zermürben, zu zerstampfen und einzuebnen. Diese Form der Feindschaft, die ja gerade durch das Ausschalten des persönlichen Moments entsteht, ist sozusagen *versachlichte* Feindschaft und eben die negative Ergänzung zum mechanisierten Arbeitsleben. Genau wie aus der Arbeit die Lust ausgeschaltet wird, so wird auch der persönliche Haß aus der Welt der Arbeit ausgeschaltet. Den Gegner sachlich zu erledigen, ist die Kunst, die frühzeitig geübt zu dem Rüstzeug nicht nur der politischen, sondern nahezu aller

Berufe gehört. Dieser objektivierte, versteinte Feindschaftswille hat die Masken der organisierten Berufe immer schärfer gegeneinander abgegrenzt. Wenn man einen entscheidenden Schlag gegen den Gegner tun will, setzt man vorher jene Maske von undurchdringlichem Ernst auf, zu dem man ja beruflich ohnehin verpflichtet ist. Die neuerdings lieber gebrauchte Variante des undurchdringlichen Lächelns, das mit der großen Welle amerikanisch-ostasiatischer Suggestion nach Europa gedrungen ist, erfüllt dieselbe Aufgabe, nur noch sicherer, nämlich jede persönliche Note der Feindschaft oder auch nur den Verdacht davon auszuschalten, wenn es gilt, einen sachlichen Gegner zu erledigen.

Die Vermechanisierung der Feindschaft durch ihre restlose Versachlichung bringt heute schon beinahe etwas wie einen Weltkonzern aller organisierten Feindschaften zustande. Haß und persönliche Feindschaft wird immer mehr eingeengt. Die Rationen von Haß, die sich der Einzelne leisten darf, werden immer kleiner gemacht. Diese versachlichte Feindschaft richtet sich gegen alles Eigenwillige der Persönlichkeit, gegen den Freiheitswillen des selbständigen Menschen. Dagegen die zweite Form der Feindschaft, der Haß, flüchtet sich in die versteckttesten Formen und ist immer schwerer als das zu erkennen, was er eigentlich ist.

Der sachlichen Gegnerschaft steht gegenüber der versteckte Haß in der Form der „Entrüstung". Durch den geschäftlichen, amtlichen Ton des Berufsträgers und seine sachliche Höflichkeit bricht zuweilen der sich entrüstende Haß durch, manchmal so deutlich, daß man wahrhaft daran aufatmen und Hoffnung schöpfen kann. Dieser sich entrüstende Haß trifft den gruppenwilligen Menschen heute immer dann, wenn er die konventionellen Verbände der alten Gesellschaft antastet und durchblicken läßt, daß er neuartige und innigere Verbindungen sucht. Entrüstung trifft den Unruhstifter, wenn er das doch so gut funktionierende System der „bestehenden Zustände" stört. In diesem System fühlt er sich ja nicht gebunden, hat andere Bindungen, die man nicht kennt. Darüber ist man empört, entrüstet, beleidigt. Man kann den Kerl nicht ausstehen, und obgleich man eigentlich keinen nachweisbaren Grund dafür angeben könnte: wenn er bloß in die Amtsstube – oder die Parteiversammlung oder in den Ballsaal oder wo auch immer sonst – eintritt, möchte man ihn am liebsten gleich wieder rausschmeißen. Und wenn Blicke Revolverschüsse wären, wäre er lange schon nicht mehr am Leben.

Während hinter der Feindschaft aus lustlos-mechanischer Gegenaktion die Gegnerschaft der in ihrem Wesen einseitig männlichen erstarrten Gesellschaft steht, so birgt sich hinter der Feindschaft aus Haß, hinter dieser gesellschaftlichen Entrüstung wohl letzten Endes immer die Frau.

Der „normale" Mann erwartet in dem andern Mann, was das Verhältnis zur Frau betrifft, immer zunächst den „Rivalen" zu sehen. Wenn auch gar keine Frau in der Nähe ist, wie z. B. in der Amtsstube, spielt doch zum mindesten die *mögliche* Rivalität für ihn eine beträchtliche Rolle. Der „normale" Mann will dem anderen irgendwie seine Unwiderstehlichkeit beweisen, oder doch wenigstens zu beweisen versuchen. Oder aber er will sie von dem anderen bewiesen bekommen, oder doch wenigstens den Versuch sehen, daß der andere sich um diesen Beweis bemüht. Jedenfalls erwartet man, daß der andere sich in diesem Punkt unbedingt mit einem verständigt. Das kann durch einen „männlich abschätzenden" Blick, durch korrekte Haltung, die man im entscheidenden Augenblick einzunehmen hat, geschehen. Aber auch etwa durch die Art, wie man im geeigneten Augenblick das Gespräch unterbricht und den Rauch der Zigarre auspufft.

Es ist der alte *Herrenstandpunkt*, das heißt, das Besitzerverhältnis gegenüber „dem Weib", das hier als Rückbleibsel jahrhundertelanger männlicher Angewohnheiten zum Ausdruck gebracht wird. Man will dabei deutlich gemacht bekommen, ob der andere Mann, der da – nehmen wir also an – in die Amtsstube eingetreten ist, in seiner Männlichkeit einem selbst überlegen ist oder nicht. Das *muß* deutlich werden. Ist der Mann, mit dem man da zu verhandeln hat, ein „Kollege", so ist das zugrunde liegende Rivalitätsverhältnis ja verhältnismäßig einfacher Art. Als Kollege „versteht" man sich eben in diesem bewußten Punkt selbst-ver-ständ-lich. Man braucht bloß ganz flüchtig durchblicken zu lassen, daß man sich höflich und kollegial aus dem Wege gehen würde, falls man sich etwa – nehmen wir an – am selben Abend zufällig in der Bar oder auf dem betreffenden Vereinsball begegnen würde.

Stehen sich Vorgesetzter und Untergebener gegenüber, so kann das Rivalitätsverhältnis, das man sich als Mann gegenseitig zu quittieren hat, dadurch etwas komplizierter werden. Entweder, wenn der Vorgesetzte dem andern auf den ersten Blick auch männlich überlegen ist, kann er sich sofort jovial und zuvorkommend ihm gegenüber einstellen.

Ist aber der Untergebene deutlich in seiner Männlichkeit überlegen, so muß der Vorgesetzte eben durch eine Nuance im Tonfall, durch eine lässige Fingerbewegung, durch eine kurze Pause an geeigneter Stelle den „Vorgesetzten" doch eben etwas deutlicher markieren.

Das Rivalitätsverhältnis unter Männern hat also in der Regel zu höflich-diskreter Anerkennung, in unvermeidbaren Fällen aber zu „ehrlicher" Auseinandersetzung mit dem Gegner zu führen. Jedenfalls hat man sich in diesem bewußten Punkt zu verstehen, notfalls zu verständigen. Das erwartet jeder „normale" Mann einfach von dem anderen.

Wie aber, wenn diese Erwartung nun nicht erfüllt wird? Wenn man bei dem anderen völlig unerwartet in diesem bewußten Punkt jene Verständigungsbasis eben *nicht* vorfindet? Da fühlt man sich plötzlich in seinem Mannesstolz gekränkt. Man ist gewohnt, daß der Gegner die Überlegenheit in diesem Punkt höflich zugesteht, oder wenn es damit offenkundig nicht so weit her ist, doch zum mindesten so tut, als ob. Aber so *gar* nichts – diesen bewußten Punkt gänzlich unberührt lassen – das ist einfach „unerlaubt". Das entfesselt sofort jenen untergründigen Haß in der Form der „Entrüstung", von dem die Rede ist. Da wittert man den Ruhestörer, der durch seine Unbetontheit an diesem Punkt das Herren- und Besitzverhältnis des Mannes gegenüber „dem" weiblichen Geschlecht irgendwie „ernstlich" gefährdet. In dieser Entrüstung verbünden sich ohne weiteres – und das ist das Erstaunliche – der „ehrliche", „brave" Familienvater mit dem herumflanierenden „Don-Juan", insofern, als ja beide an ihr Besitzerverhältnis dem Weiblichen gegenüber nicht rühren lassen. Da kann gar kein Zweifel bestehen: alle Männer von korrekter Haltung, wenn sie eine auch noch so verschiedene Auffassung von Moral haben, wenn sie auch noch so entgegengesetzten Ständen, Berufen, Parteien, ja sogar Kirchen angehören mögen, in *dem* Punkt halten sie selbstverständlich zusammen.

Dieser Haß richtet sich also instinktsicher gegen jeden der Gruppe zugewandten Menschen, der mit eben dieser Gruppenzugehörigkeit ja gerade den Herrenstandpunkt in Frage stellt. In der Gruppe wird ja gerade eine Annäherung auch der Beziehungen von Mann und Frau innerhalb der gemeinsamen Arbeits- und Glaubenswelt versucht. Der Herrenstandpunkt aber bedeutet in Wahrheit, daß der einzelne Mann sich dem weiblichen Geschlecht als solchem gegenüberstehen fühlt, seine

gesamte Bindekraft also dort verbraucht und verbrauchen will. Das gilt sowohl im Fall des „tüchtigen" Familienvaters, wie im Fall des Don Juan und Schürzenjägers. Der sich entrüstende Mannesstolz richtet sich in jedem Fall gegen den gruppenwilligen Menschen, weil er die Isolation der Geschlechter nicht anerkennt.

Der durch das herrenmäßige Interesse am Weib weiblich übertonte Teil der alten Gesellschaftsordnung wird dann in den Grundfesten erschüttert. Und bei solchem Angriff auf die gemeinsame Front lassen sich alle sonstigen Gegensätze innerhalb der alten Gesellschaftsorganisationen leicht überbrücken durch die gemeinsame Entrüstung gegen den Störenfried, der an diese alten Bindungen zu rühren wagt, weil er von tieferen Bindungen weiß.

Entrüstung und sachliche Gegnerschaft sind die beiden Formen der Feindschaft, denen der gruppenwillige Mensch heute begegnen wird. Damit ist für ihn ein zweifacher Weg zur Überwindung der Feindschaft gegeben, deren Verwechselung heute in der Hauptsache die Erfolglosigkeit aller zielgerichteten Bestrebungen immer wieder verursacht.

Nur der organisierte Gegner läßt sich sachlich-fachlich überwinden, der von entrüstetem Haß getriebene Feind nie. Nur wo also die Gegnerschaft sachlich-mechanischer Art ist, können intellektuelle Mittel dagegen mit Erfolg angewandt werden. Man kann sich dann der Mühe unterziehen und nachzuweisen suchen, daß man im Recht ist. Man muß sogar jedes Rechtsmittel in Anspruch nehmen lernen, damit die Organisationsmaschinerie zum Einschalten keinen Anlaß findet.

„Seid klug wie die Schlangen!" war der dahingehörige Rat für den Gruppenbildungsversuch der urchristlichen Gesellschaft vor zweitausend Jahren. Klugheit und List sind als Kampfmittel unentbehrlich. Man wird in dem Kampf nicht auskommen, ohne die Vorstellung zu erwecken, als gehöre man selbst *auch* einer Organisation an. Vielleicht, wahrscheinlich sogar, gehört man ja tatsächlich einer an. Mit dem Eintritt in „irgendeine" Organisation macht man sich zu einem „anständigen" Gegner, der doch wenigstens zu rubrizieren ist, und damit teilt man die Feindschaftsgefühle seiner Gegner und schaltet die Entrüstungsmöglichkeit bei ihm aus. Man ist dann notfalls in der Lage, mit der Gegenorganisation, der man angehört, zu winken. Denn dem sich entrüstenden Haß verfällt jeder, der allzu deutlich merken läßt, daß er überhaupt „gegen Organisa-

tion“ ist. Damit vereint er alle seine sachlichen Gegner zu gemeinsamer Entrüstung gegen seine Andersartigkeit.

Oft scheint es so zu sein, daß die Entrüstung nahezu die einzige Form der Bindung ist, die zwischen den verschiedenartigen Organisierten noch möglich ist. So kann man z. B. im parlamentarischen Leben sehen, daß die Liebe zu dem Nachwuchs des Volkes keineswegs stark genug ist, um etwa in einem großzügigen Erziehungsprogramm die organisierten Parteien zu vereinigen, wohl aber ist ein geringfügiger Anlaß stark genug, um plötzlich einmal eine Einheitsfront der Entrüstung bei allen Parteien herzustellen.

Solchen Haß, der mit Entrüstung die organisierten Gegner plötzlich einmütig macht, haben fast alle bedeutenden Staatsmänner lebenslänglich abzuwehren. Es bleibt ihnen nicht erspart, sich durch Gegenorganisationen stützen zu lassen. Wenn sie wahrhaft führende Geister sind, so ändert das freilich nichts an ihrer Zielrichtung. Daß sie unablenkbar sind, ist das einzige untrügliche Zeichen ihres echten Führergeistes. In dem Augenblick, wo sie der Organisation, der sie eigentlich nur von ihrem organisierten Feinde zugetrieben wurden, *wirklich* verfallen, sind sie erledigt, indem sie somit ja nun selbst in den Ring der mechanisierten Feindschaften eintreten, den sie einst bekämpften. Sie werden von da an gezwungen, sich nur noch in Aktion und Gegenaktion zu erschöpfen, und sind dann bald zu keiner politisch schöpferischen Tat mehr fähig.

„Parteilichkeit“ wirklich machtvoller Staatslenker ist somit immer nur eine scheinbare. Es ist ein Versuch zur Überwindung des einen Teils der organisierten Feindschaft durch Gegensetzung des anderen Teils. Damit kann Haß und Entrüstung aus dem Doppelstrom der organisierten Feindschaft abgespalten und unschädlich gemacht werden.

Nicht nur im politischen, auch im Kulturbereich ist die Verwirklichung letzter Ziele nur möglich, wenn der dagegen stehende Strom der Feindschaft in dieser Weise gespalten wird und es gelingt, die Entrüstung auszuschalten. Um organisierte Gegnerschaft abzuwehren, kann sich der Voranschreitende „auch“ einer Organisation, also etwa einer fortschrittlichen Gegenorganisation anschließen. Sowie er das aber in dem ganz ernsthaften Sinne tut, daß er dieser Organisation seine letzten Kräfte zufließen und sich dafür von ihr schützen läßt, ist er in der geistigen

Beweglichkeit entscheidend gelähmt und kommt für die geistige Gesamtentwicklung nicht mehr in Betracht. Seine geistige Tat wird nur noch ausgespielt gegen eine gegnerische Tat von ungefähr gleicher geistiger Stärke und nichts kommt vom Fleck. Auch wenn er es selbst gar nicht mehr will, wird er weiter als Stein in dem Brettspiel der Organisierten hin und her geschoben und wenn er nicht mehr brauchbar erscheint, einfach ausgespielt und fallen gelassen. Das ist das Schicksal vieler geistiger Führer in Wissenschaft und Kunst, in Wirtschaft und Erziehung. Zuerst waren sie noch selbständig und taten alles aus der Kraft ihrer eigenen Entwicklung und der geistigen Gemeinschaft mit ihrer Freundesgruppe. Dann aber, um der wachsenden Feindschaft wirksamer zu begegnen, mußten sie sich bestehenden Organisationen angliedern und schließlich vergaßen sie, daß ihnen doch das ursprünglich gar nicht so ernst war. So werden sie merklich von der Organisationsmaschinerie erfaßt. Zwar werden sie von der Masse der Organisierten nicht mehr gehaßt. Sie bekommen gewissermaßen ihren Platz angewiesen in dem wohlorganisierten Kampf der Parteien. Doch werden sie von ihrem eigentlichen Ziel endgültig abgelenkt, dem Ziel, das da heißt: Feindschaft, Todfeindschaft gegen das „Hier" und „Da" all dieser organisierten Feindschaften. Denn gerade diese *Organisierung der Feindschaft*, diese Konzernbildung der Entrüstung, zerstört ja das Wachstum des Volkes, ist die eigentliche geistige Gefahr der Gegenwart: Dauerzustand geistiger Spaltung, Geisteskrankheit des Volkes.

Dagegen müssen sich zur Wehr setzen alle, die aus ihrem Gruppenzusammenhang zur lebendigen Einheit streben. *Überparteilichkeit* ist hier die große Forderung, die gegenwärtig zwingend ist wie nie zuvor. Allein darum werden heute auch die Beispiele der geistigen Vorzeit wieder leuchtender. Wie nämlich große Männer des wahren geistigen Fortgangs stets unablenkbar geblieben sind, unberührbar und unverführbar durch die Gunst oder Drohung der Masse von rechts oder links, wie sie die scheinbar günstigsten Positionen zur „Popularität" gerade ungenützt ließen, darin liegt die beispielhafte Unerschöpflichkeit und die fortzeugende Bedeutung ihres geistigen Wesens. Das ist uns Vorbild. Wie Goethe etwa während der Befreiungskriege seine übernationale Haltung bewahrte, dieselbe Haltung, die ihn ein Menschenalter vorher auch die Bedeutung der französischen Revolution nicht einen Augenblick hat

überschätzen lassen, das zeigt vorbildlich, wie der Mann unablenkbar sicher seine Zielrichtung wahren kann. Das machte Goethe dann auch fähig, durch drei Menschenalter hindurch die eine Faustdichtung aufzubauen und wirklich zu vollenden.

Große Männer sind in beispielhafter Weise stets dem Betrieb von Organisation und Gegenorganisation entgangen. Immer waren sie überparteilich im Sinne jener Todfeindschaft gegen jede organisierte Parteibildung, selbst wenn sich diese Partei – und das ist hier am beweiskräftigsten – um ihre eigene Person herum bilden wollte. Im entscheidenden Augenblick haben sie immer allein gestanden zwischen zwei Lagern organisierter Feindschaften, freilich oftmals umgeben von einer kleinen, tatkräftig entschlossenen Gruppe von Freunden. Denn wenn diese Gruppe nicht da war oder versagte, wurden sie ja verbrannt oder gekreuzigt oder sonstwie getötet, totgesagt oder totgeredet oder totgeschwiegen.

Mit diesem Widerstand nach zwei Seiten, mit diesem lebenslänglichen und immer gefährlicheren Verteidigungskampf gegen die verschiedenen Fronten organisierter Stumpfheit ist der einzige geistige Fortschritt bezeichnet, den es gibt. Dieser *Fortschritt*, der nichts zu tun hat mit der simplen Fortschrittsgläubigkeit des liberalen Optimismus, ist also Kampf mit mindestens doppelter Frontstellung. Daß dieser Kampf für den einzelnen Menschen undurchführbar ist, ist offenkundig. Mindestens zur Rückendeckung ist ein anderer nötig, der Entrüstung und Haß von dem Kämpfenden ablenkt, so daß sein Kampf rein sachlich bleiben kann. Meist wird aber eine ganze Gruppe nötig sein, da man ja doch nicht ununterbrochen kämpfen kann und hier und da einmal in Ruhestellung muß. Da dieser Kampf außerdem über den Tod des Einzelnen hinaus dauert, ist klar, eine wie entscheidende Rolle hier die Erziehung des geeigneten Nachwuchses spielt. Bei dieser Gruppenbildung, sofern sie den Kampf gegen organisierten Stumpfsinn wirksam fortführen will, ist sogar ununterbrochen junger Ersatz nötig. Hier gilt es, nicht nur das Werk zu tun, sondern auch noch „Schule zu machen", damit diese Feindschaft gegen den organisierten Stumpfsinn über den eigenen Tod hinaus erhalten bleibt.

Die wenigen großen Siege in diesem Kampf bezeichnen zugleich die wenigen geschichtlichen Wendepunkte im Leben der Völker, jene Zeiten, in denen ein ganzes Volk aufleuchtet in einem, daß sich die Welt daran

neu entzündet. Das Leben Christi war einer dieser Wendepunkte. In diesem Leben spielt der Widerstand gegen die Stumpfheit der organisierten Feindschaften und gegen die Entrüstung der Zeitgenossen eine große Rolle. Dabei gab es Gelegenheiten, bei denen sich die niemals versiegende Milde Christi zum flammenden Haß überwand, etwa um die organisierten Geldleute aus dem Tempel zu treiben oder als er die Zunft der Pharisäer und Schriftgelehrten als „Otterngezücht" bezeichnete. Es sind alle jene Evangelienstellen, die die organisierten Kirchen und ihre Theologien von jeher mit beschwichtigenden Kommentaren versehen haben. Die jungen germanischen Völker freilich brauchten gerade diese Geschichten, um sich daran die Heldenhaftigkeit Christi beweisen zu lassen und sich selbst in Nachfolge Christi zu christlicher Rittertugend erziehen zu lassen.

Solche seltene Glut des Hassenkönnens wird von allen großen geistigen Führern der Menschheit berichtet, und zwar immer in dem Augenblick, wo organisierte Stumpfheit von allen Fronten her sich vereinigt. Es ist der seltene, im höchsten Sinne heroische Versuch, aus der ewigen Verteidigungsstellung gegen die Entrüstung der organisierten Feinde einmal selbst durch gesteigerten Haß blitzschnell zum Angriff überzugehen.

So unterscheidet sich dieser Haß des gruppenwilligen Menschen als kurze einmalige Stichflamme von der immerwährend schwelenden Entrüstung der Organisierten, von der die Rede war. Diese schnell flammende Form ermöglicht es zu gewissen Zeiten einzig und allein, der allgemeinen Entrüstung wirksam zu begegnen. Wer den geheimen Lustursprung dieser andauernden Entrüstung als die überbetonte Bindung an das weibliche Geschlecht einmal erkannt hat, für den wird es wohl überhaupt keine andere Form des Widerstands gegen die entrüstete Feindseligkeit der Organisierten geben, als sich von Zeit zu Zeit zu der Glut des Hasses zu steigern. Der vernünftigste Beweis von der Grundlosigkeit solcher Entrüstung macht diese ja nur um so größer, ist also als Mittel völlig unbrauchbar, wie man weiß. Aber auch das Mittel der List und des klugen Ausweichens vor der vereinigten Front der entrüsteten Gegner hat seine Grenzen. Deswegen haben sich die Verteidiger des Menschlichen von Zeit zu Zeit immer wieder aufgerafft zu jenem wahrhaft „heiligen Haß".

Während also die Organisierten fähig sind, den einzelnen Gruppen-

zugehörigen in der Form der „Entrüstung" unablässig zu hassen – und zwar sehr wahrscheinlich je nach dem Grad der Überbetontheit ihrer Bindung an das weibliche Geschlecht –, ist der Haß der Gruppenzugehörigen strukturell andersartig. Kurz und stark, aber immer wieder schnell zu Ende ist dieser Haß. Er richtet sich ja gegen die einzelne Person nur soweit diese Träger der sich entrüstenden Aktion und Gegenaktion ist. Immer wieder andere Personen als Träger der sich immer und überall gleichbleibenden organisierten Stumpfheit werden also gehaßt. Und diese fortwährende Verschiebung in der Person der Gehaßten ist geradezu wesentlich für die Struktur des Hasses gegen die Organisierten. Eigentlich nur der Typus der Organisierten wird gehaßt. Die vereinigte Front der Organisierten richtet ja ihrerseits ihren Haß in der Form der Entrüstung auf alles, was sich von der Gleichmäßigkeit ihres Typs besonders deutlich abhebt.

So findet man den entrüsteten Haß der geschlossenen Front der Altersorganisationen gegen den einzelnen hochstrebenden Jüngling ebenso wie den Haß der geschlossenen Jugendorganisationen gegen den einzelnen mächtigen und ihnen unbequemen alten Mann. In beiden Fällen ist die übermäßige Betontheit der Bindung an das weibliche Geschlecht die deutliche Ursache der Feindschaft, nachweisbar. Die Altersorganisationen wollen sich in solchem Fall, wie man weiß, ihren „Herrenstandpunkt" nicht nehmen lassen. So ist ihnen jeder hochstrebende junge Mann ein Dorn im Auge, weil er ja doch durch sein ganzes Wesen vor ihnen etwas „Verbindliches" fordert, das sie nicht für ihn übrighaben, weil sie alle Verbindlichkeit in ihren Beziehungen zum weiblichen Geschlecht verbrauchen wollen. Andererseits die Jugendorganisationen wollen diese einseitige Bindung an das weibliche Geschlecht gerade „in corpore" durchsetzen – sie wollen eben gerade selbst „Herren" werden –; und wenn sie nun auf einen alten Mann von Bedeutung treffen, fühlen sie sich plötzlich nachhaltig und unliebsam daran erinnert, daß es Ziele gibt, deren Erreichung in Frage gestellt wird bei einer allzu einseitigen Fixierung an das weibliche Geschlecht.

Der gruppenzugehörige Mensch wird also, wie wir nun klar vor Augen haben, seine Feindschaft gegen die Nichts-als-Organisierten in der Form des schubweisen Hasses an den Mann bringen müssen, wenn er nicht gezwungen sein will – wie die Organisierten seinen Haß eines Tages an die

Frau bringen zu müssen, die ja doch auch nur das Opfer der überbetonten einseitigen weiblichen Bindung der Männerwelt ist.

Genau wie man sagen kann, daß die Trennung von Lust und Arbeit von einem gewissen Punkte an nicht mehr weiter geht und ein ungeheures Anwachsen der verantwortungslosen Sexualität zur Folge hat, genau so geht auch die Trennung von Arbeit und persönlichen Haßgelüsten nicht weiter. Anders sind die Haßorgien dieser Zeit, wie sie im Privatleben zwischen Mann und Frau stattfinden und die ja seit Strindberg die Zeitbühne stark beschäftigen, unerklärbar.

Viele Familien werden heute so vom Haß zerfressen. Der Mann haßt dann die Frau, da er nichts anderes mehr hassen darf. Zu Hause kann er sich noch austoben, da kann er über alle Grenzen gehen. Die Frauen, besonders die alternden Frauen, in den immer mehr zunehmenden unglücklichen Ehen werden geradezu der Abladeplatz für allen Haß, den die Männerwelt in dem vermechanisierten Berufsleben nicht mehr loswerden darf.

Es gilt also, von Zeit zu Zeit den Haß zu verdichten, um dadurch streckenweise haßfrei leben zu können und in diesen Zwischenzeiten Ruhe zu finden für Leben und Tun in gruppenmäßigem Zusammenhang. Dieser periodisch verdichtete Haß macht also gerade den Friedfertigen, der eigentlich nur darauf aus ist, sich Ruhe und Lust zu Arbeit und Leben in dem Gruppenzusammenhang zu wahren, zeitweise zum Angreifer und Empörer wider Willen. Ja, seine Gegner, die die Gesetzmäßigkeit in der Periodik dieses Hasses nicht sehen, werden ihn sehr häufig für einen „ewigen" Störenfried und Gegner von „Ruhe und Ordnung" hinstellen, obgleich gerade er Ruhe und Ordnung – allerdings in der Gruppe, nicht in der organisierten Masse – als letztes Ziel vor Augen hat.

Es ist geradezu das entscheidende Merkmal für die wahre Gruppenzugehörigkeit des Einzelnen, daß seine Feindschaft gegen die Organisierten sich nur in solchem schubweisen Haß äußert. Also weder in dauernde Entrüstung noch auch in der Form der mechanischen Gegenaktion.

In eine sehr schwierige Lage gerät der Gruppenzugehörige, falls er eben aus irgendwelchen Gründen „auch" organisiert ist, und sich seine organisierten Genossen der stumpfsinnigen Waffe der Entrüstung bedienen und von ihm natürlich das gleiche erwarten. Möglicherweise wird er sich eine Weile zum Schein mitentrüsten. Aber in dem Augenblick,

wo er auf das Menschliche im Gegner stößt, muß er einhalten. Gerade also, wenn ein Gruppenzugehöriger „auch" organisiert ist, ergibt sich für ihn ein aufreibender Wechsel in der Benutzung der Kampfmittel. Er darf gewissermaßen die ihm bequem gebotenen Mittel der Organisation niemals so freiweg und unbesehen benutzen. Immer muß er im einzelnen Fall bedachtsam prüfen, *wer* sein Gegner ist. Augen und Ohren, Sinne und Seele muß er offen haben, um zu erkennen, ob der Gegner eben nur als „Vertreter" seiner „Organisation" ihm gegenübersteht, oder ob und wieweit er versuchen kann, ihm doch vielleicht menschlich, das will sagen als einen werdenden Gruppenzugehörigen zu begegnen.

Es könnte ja sein – und das ist gar nicht selten der Fall – daß der Gegner ebenfalls zu den „Auch-Organisierten" gehört. Bei dem kollegialen Verhältnis wird das ja noch verhältnismäßig leicht zu erkennen sein. Es wird in diesem Fall natürlich unter äußerer Wahrung der organisationsgebräuchlichen Methoden zu einem gegenseitigen Verstehen trotz des „gegenseitigen Standpuuktes" oder der „gegenseitigen Auffassung" kommen. Zwar, man kann seinen „Standpunkt" (aus Rücksicht auf die Organisation, der man ja doch auch angehört, nicht aufgeben. Aber man spielt von da an mit dem Gegner wie in einem Theaterstück, wo eben doch beide wissen, daß die Wirklichkeit unterhalb der beiderseitigen Maske liegt.

Schwieriger ist, wenn es sich in solchem Fall um ein Vorgesetztenververhältnis handelt. Auch da kann es ja vorkommen, daß sich zwei Gruppenzugehörige treffen, die beide „auch" einer Organisation angehören. Auch da wird das organisationsbedingte Vorgesetztenverhältnis zunächst gewahrt bleiben müssen. Sehr schwer wird es dabei zum gegenseitigen Ausdruck zu bringen sein, wie weit man auch hier nur eine beiderseitig durchschaute Rolle weiter spielt. Da ja der Vorgesetzte die führende Rolle zu spielen hat, muß er zuerst hier die Maske des Organisierten etwas lüften. Freilich, er darf das nur dann wagen, wenn dem gruppenwilligen Menschen in dem Untergebenen zu trauen ist. Wer sich als Vorgesetzter einmal vor einem organisierten Gegner eine Blöße gab, in dem er nur irrtümlich einen Gruppenzugehörigen vermutete, dem wird das von der ganzen Front der Organisierten nie wieder vergessen. Sie haben ja dann ein für allemal gemerkt, daß der Vorgesetzte auch „anders" sein kann. Sie wissen von da an, daß sie einen Mann vor sich haben, dem

es offenbar nicht ganz „ernst" ist mit der Organisation. Das spricht sich schnell herum und wird unter den Kollegen verbreitet. Jeder weiß bald, wieviel man sich bei diesem herausnehmen darf. Das kann dann so weit gehen, daß ein solcher Vorgesetzter fast alle Autorität verliert und von der Organisation deswegen fallen gelassen wird.

Trotzdem darf doch auch wieder ein so gearteter Vorgesetzter niemals den Versuch aufgeben, im Untergebenen möglichenfalls den gruppenzugehörigen Menschen zu erkennen und zu fördern, denn sonst verhärtet er sich und verkennt möglicherweise einmal im entscheidenden Fall in dem Gegner den Freund. Vielleicht vergißt er es, vor ihm im gegebenen Augenblick die Waffen zu senken oder den Blick zu wechseln, der in solchem Fall anzeigt, daß der gegnerische Standpunkt nur noch festgehalten wird, weil die an sich belanglose Tatsache der Organisiertheit es nicht anders zuläßt.

Sehr viel kommt in diesem Fall auf das Feingefühl des Untergebenen an, der ja einen solchen die Maske lüftenden Gegner sein Einverständnis merken lassen muß, ohne doch nach außen hin die Rolle des Untergebenen aufzugeben.

Da ja in Wirklichkeit die meisten gruppenzugehörigen Menschen heute „auch" einer berufsmäßigen, politischen, kirchlichen, fachwissenschaftlichen oder anderen Organisation angehören, wird der richtige „Erkennungsdienst" unter der Maske der mechanischen Organisation in dem Entscheidungskampf zwischen Gruppen- und Organisationszugehörigen geradezu die ausschlaggebende Rolle spielen. Jeder Mensch, der sich innerlich einer Gruppe zugehörig fühlt, oder sich auch nur danach sehnt, darf es nie aufgeben, in der Front der Organisierten dauernd nach Bundesgenossen zu suchen.

Das kann dann so weit führen, daß womöglich innerhalb einer alten Organisation eine „heimliche Gruppe" sich bildet, die zunächst unter der Oberfläche ihre Zusammengehörigkeit wahrt und möglicherweise dann bei einer geeigneten Gelegenheit von unten her durch die alte Organisation hindurch ihre gruppenmäßige Gliederung durchsetzt. Eine heute sehr häufig zu Erfolg führende Form der Gruppenbildung. In fast allen Berufen, im politischen und im pädagogischen Bereich, gibt es heute schon solche heimlichen Gruppen unter der Oberfläche der alten Organisation.

Das entscheidende Kennzeichen für alle diese Zugehörigen einer heimlichen Gruppe innerhalb der Organisation ist immer, daß sie niemals das Mittel der mechanischen Gegenaktion anwenden, wenn sie einen Menschen vor sich haben, und daß ihr Haß nicht mehr die Dauerform der Entrüstung annehmen kann. Insofern sie sich heimlich ihrer Gruppe zugehörig fühlen, haben sie eben die nötige Bindekraft, Liebeskraft übrig, um ihren Gegner immer noch menschlich ehren zu können.

Feindeshaß und Feindesliebe gehören zusammen, um die kalte Sachlichkeit der Gegenaktion und die Entrüstung von Seiten der Organisationsmaschinerie zu überwinden. Da ja der Gruppenzugehörige seinen Haß zu verdichten gelernt hat, um recht lange Stellen seines Lebens haßfrei zubringen zu können, kann er eben auch sehr leicht seinen Haß vergessen. Er kann es fertigbringen – was ein Organisierter niemals für möglich, ja sogar einfach für Verstellung hält – einen Menschen, den er vor einiger Zeit noch gehaßt hat, wirklich voll und ganz als Menschenbruder zu lieben. Leicht kann er seinen Haß vergessen, so völlig vergessen, als wäre er niemals aufgeflammt.

So ist das erhabene Beispiel Christi zu deuten, der dieselben Feinde, um sich ihrer zu erwehren und sein Werk der Weltwende nicht zerstören zu lassen, in flammendem Haß aus dem Tempel heraustrieb und doch dieselben vom Kreuz herab der Gnade Gottes empfahl. Das widerspricht sich nicht. Christus haßt seine Feinde nur, soweit sie als Vertreter stumpfer Gegenaktion auftreten. Christus liebt seine Feinde, wo „sie nicht wissen, was sie tun". In diesem Sinne hat er die paradoxe Lehre ausgesprochen, die Forderungen an sich und seine Freunde gestellt: Liebet eure Feinde! Wo das an der Zeit ist und dann gekonnt wird, da ist in der Tat die Feindschaft als stumpfe Gegenaktion wie die Feindschaft aus andauernd sich entrüstendem Haß endgültig entkräftet. Der Haß ist die Liebe aufgegangen und verflüchtigt.

Die weltverwandelnde Kraft dieser Lehre ist noch nicht erprobt worden auf große Strecken der Geschichte hin, weil durch den Satz von der Feindesliebe verdeckt wurde, wie man allein dazu kommen kann, die Feinde zu lieben. Daß der Mensch durch den Haß hindurch muß und erst, wenn es an der Zeit ist und er dann noch stark genug dazu ist, sein Haß in Liebe verwandelt wird, diese Paradoxie wurde vergessen. So erwies sich die ethische Forderung der Feindesliebe schlechthin als unmögliche

Forderung. Nie war es die Meinung dieses Satzes, daß man den Feind, wo man zum Haß zu schwach ist, nun eben lieben sollte. Vielmehr ist immer ein Umbruch gemeint vom Haß einer starken Feindschaft, wenn es so weit ist, in das verzehrende Feuer einer gleichstarken Liebe. Also nicht Abebben der Feindschaft in Gleichgültigkeit oder milde Untätigkeit steht hier in Frage, da wäre selbst der zerstörende Haß immer noch besser. „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich." Das bleibt die entschieden ausgesprochene Scheidungsformel der damaligen lebendigen Gruppenbildung wie auch der heutigen und wendet sich gegen jede Lauheit der Gesinnung.

Die Geschichte jeder Wendezeit ist immer ganz fern von solchem müden „Alles verstehen und alles verzeihen" und fordert von dem Einzelnen, der dem Stoßtrupp der Zukunft angehört, gründlichen Haß, der aber immer nur kurz befristet ist und der bei den Starken dann, wenn es an der Zeit ist, in tiefe Liebe umschlagen kann.

FLORENS CHRISTIAN RANG

BETRACHTUNG DER ZEIT

Ein weiteres Stück aus dem Nachlaß Florens Christian Rangs: die ersten Abschnitte einer Preisarbeit „Über den Wiederaufbau der menschlichen Gesellschaft", die er 1920 zum Walker-Trust-Wettbewerb der St. Andrews-Universität in Edinburgh eingereicht hat.

1

Vor dem Thebaischen Heiligen, der rein leben wollte, stand das verführerische Bild des üppigen Weibes. Da sah er es an und sah es durch und durch. Vor der Gewissensgewalt seines Blicks verwandelte es sich und schmolz zu einem teuflischen Unrat. Und er sah: da stand an Stelle der Teufelin der reine Mensch Christus und grüßte ihn.

Anfangsweise, anfangsweise sehen heut wir arg Unheiligen, die wir aber doch im Gewissen die Verantwortung fühlen für unsere Zeit, vor uns stehen und vergehen das üppige Bild unserer verführerischen Zivilisation und Kultur; je tiefer wir es durchsehen, mit um so tieferem Grauen. Aber sehen wir es ganz durch? ganz zu Unrat? und sehen wir gar den neuen Menschen dahinter sich erheben? Viel fehlt!

Wie grauenvoll-verloren der Zustand unserer Menschheit, das sehen zu wollen, schrecken die meisten zurück. Sie geben es zu, theoretisch, aber nicht mit der Angst, die das Siegel der wahren Ergriffenheit ist. Haben vielleicht sie recht? Wozu auch erkennen, daß alle Blüte von Wohlstand, Bildung, Technik, Verkehr, Wissenschaft, Wohltätigkeit unter dem Brennen des Gewissensblicks schrumpft zu dem Schemen und Schein der glänzenden Oberhaut einer Eiterung, die im Innersten unseres Körpers wuchernd ihren Sitz hat, von wo sie unser ganzes Leben zerfrißt? wozu diesen Verfall in Verwesung erkennen, wenn nicht auch ein Mittel zu erkennen ist, ihn zu überwinden und Tod in Leben zu wandeln, wieder gesundend? Feigheit und Liebe bestärken sich hier im Entschluß, dann besser das Auge vor dem Grauen zu schließen oder die Lage wider Wirklichkeit nach Wunsch täuscherisch besser zu malen. In der Tat, der Arzt hat das Recht nicht, dem Aufgegebenen noch den Schmerz tiefster Einführung der Sonde zu bereiten, den er dem nicht ersparen darf, der noch fähig ist zur Genesung. Ein Arzt der Menschheit – und an diesem Beruf hat mitzuschaffen an seinem Teil jeder, der seines kleinen Ichs ledig, der Seele kein Heil sieht außer im Heile der Welt – hat das Recht nicht, mit

der Strenge des durchbohrenden Blicks die Blähung unserer Menschheit als nichtige Hohlheit zu erweisen, es sei denn im Glauben an eine Heilkunst, die über Mittel verfügt, von denen der Kranke nicht weiß: in jenem Glauben, der eine Fülle in die Leere herbeizieht; der mit der Liebe sich eint, die da noch hofft, wo der Unglaube verzweifelt, und Seelenkräfte regsam macht, die sich dem Gelehrten versagen. Dieser, nur dieser Arzt hat dann das Recht, wenn es sein muß, das „Unrettbar" zu sprechen, – weil er der Letzte dazu sein wird. Mögen unsere Zeilen aus dieser Angst, aus diesem Glauben, aus dieser Liebe, aus dieser Hoffnung, aus dieser flehenden Wahrhaftigkeit sein!

Dürfen wir leichterhand aber nun beiseitschieben Optimisten wie Pessimisten? Jene, die scheinbar Oberflächlichen, deren lächelnder Mund und beruhigtes Gemüt sagt: „Laßt nur! die Menschheit kommt von selber zu sich; behelligt sie nur nicht mit überschweren Gedanken; legt lieber praktisch die Hand mit an ein just nötiges Werk!" Diese, die scheinbar Tiefen, die, etwa auf den Wegen indischer Philosophie, Welt durchdenkend sie zu einem Scheine zerdenken, also daß Streben, Tun, Bauen, Menschheit-Erbauen wesenlos wird? Oder ihre europäische neue Abart, jene die Welt-Verneinung relativisch abmildernde Kulturgeschichtsphilosophie, nach der Völker und Zeiten nur Gewächse darstellen, die nach Ablauf ihrer Periode absterben in ewiger Wiederholung ohne Fortschritt? Nein – beides sieht der Arzt als Symptom, beides als ein und dasselbe schlimme Symptom. Leugnen die einen die Selbstzerstörung der menschlichen Gesellschaft, leugnen die anderen, daß sie jemals oder letztlich überhaupt ein Ding von Wesenheit ist, so besagen beide: der Kranke glaubt selbst nicht mehr recht, geheilt werden zu können. Oder wäre, daß er nicht hören will, auf den Tod krank zu sein, umgekehrt Zeichen einer so starken Gesundheit, daß der Krank gesagte alle Sorge des Arztes verlachen dürfte, im eigenen Leib gewiß kraft seiner guten Natur, seiner Krankheit als nur eines leichten Unwohlseins von selbst Herr zu werden? Ach nein, so liegt der Fall durchaus nicht. Daß die Krankheit schwer ist, bezweifelt keiner der Wisser: derjenigen, deren Gewissen schwer ist, weil sie in die Tiefe der Einsamkeit niedergegangen, wo die Zweisamkeit des Seelenverhöres beginnt. Wenn so viele nicht wissen wollen, wie schwer die Zeitkrankheit, ist's ein Gewissenszeichen, daß sie *sehr* schwer. Der Arzt jedoch darf darum nicht verzagen; nicht der Kranke, *er* hat die Diagnose zu stellen.

Gerade diesen Widerstand des Kranken gegen die Erkenntnis seiner Krankheit, gegen die Einführung der Sonde wird er zum Mittel seiner Diagnose verwenden. Um in unserem Bilde einer Krankheit mit eiterndem Abszesse weiter zu sprechen (der Ausbruch dieses Krieges und was ihm gefolgt, legt dies Bild nahe, und es führt uns einen methodischen Weg) – die Gründe und Arten dieses Widerstandes zeigen dem Arzte ebensoviel Muskelschichten und Nervengruppen, durch die er die Hohlnadel hindurchlenken muß, um die Tiefe des Eiterherdes zu erreichen. Weil diese Schichten und Gruppen sich vor dem Erkenntnisschmerz scheuen, zeigen sie, daß sie im verseuchten Organismus noch verhältnismäßig gesund sind, von dem Fortschritt der Krankheit nicht unmittelbar schon ergriffen. Nicht also in *dieser* Menschengruppe Tun und Denken liegt der eigentliche Keim des Verfalls. Da aber anderseits am Herd der Krankheit kein Schmerz mehr besteht, weil dort der Nerv schon zerstört ist, zeigt die Schmerzscheu dieser Schichten doch eine Reizsamkeit an, die aus den Ausstrahlungen des inneren Krankheitsherdes erwächst und der eingleitenden Hand des Arztes die Bahn weist.

Dabei ruht das Auge des sachkundigen Untersuchers durchaus nicht vornehmlich auf jener Art von Erscheinungen, die dem Urteil des Kranken, der aus jenen Schichten stammt, besonders ärgerlich sind. Und soweit es darauf ruht, wertet das Urteil dieses Wissenden diese Erscheinungen anders. Dieser Arzt ist ja sich selbst abgestorben; er kann nur einer sein, der die Krankheit durchgemacht und davon genesen ist, oder in der Genesung begriffen. Er fühlt den Schmerz als einen eigenen nicht mehr. So fehlt ihm auch jene Gereiztheit, die charakteristisch ist für das Urteil der Mittelschichten. Er verwirft nicht hochmütig als leichtfertig den Teil unserer Menschheit, der es fertig bringt, in dieser entsetzlichen Zeit, während die Gräber des schrecklichsten Krieges noch Blut dampfen, sich in den Taumel der Vergnügungen zu werfen und der allerorten alle Tanzsäle und Amüsierstätten überfüllt. Noch auch die feisten Fleisch- und Geldmenschen, Schlemmer, Wollüstigen, Schieber, Glücksjäger, Profithascher, Diebe, Betrüger aller Art, die den moralischen Bürgern wesentlich den Schaden der Zeit darstellen. Diese Taumelnden, diese Schiebenden gerade sind, sich unbewußt, das Bild der Verzweiflung und Selbstbetäubung der Zeit, und sprechen sie tiefer aus, als jene flachen Moralisten, die mit Verurteilung der anderen den Schaden

glauben aufzudecken, indem sie irgendeiner Schicht, Partei, Klasse, Nation, Geistesrichtung selbstgerecht die Schuld am Verfall zuschieben. Dem Arzte besagt sowohl diese moralische Unempfindlichkeit, wie diese moralische Gereiztheit etwas gleich Nebensächliches. Ebenso gleich, ebenso nebensächlich ist ihm auch, wenn dieser Moralismus und diese Unmoralität sich religiös oder philosophisch verstecken. Wonach die Moralität besonders gern greift. Aber blind bleibt sie, und will sie bleiben, für die Ursache unserer Krankheit und sucht das Auge von ihr abzuführen, auch wenn sie sich selbst, ihre moralischen Menschen, in ihr Verdammungsurteil einschließt; bloße Bußpredigt ist heute bloße Ausflucht; gegen Mammonismus und Materialismus eifern, kuriert statt an der Krankheit absichtlich am Symptom: es sind doch immer wieder die anderen, die beschuldigt werden. Nur jetzt in der Form eines allgemeinen Urteils, darin das eigene Ich gern verschwimmt. Gereiztheit bleibt die Quelle des Urteils. Bleibt es auch in jener noch blasseren Form eines abstrakten Urteils, die sich „praktischer Idealismus" benennt und Forderungen, Ideale, Voraussetzungen als Leitsterne zum Aufschwung der Menschheit vorträgt. Wie viele Fahnen mit herrlichen Losungen darauf haben wir wehen sehen im idealistischen Wind! Nur schade: die Hände, die die Fahnen trugen, wollten immer die Führer sein für der anderen Gefolgschaft. – Den Verdammenden, Überhebenden, Losunggebenden gleich aber sind die allzu Barmherzigen: Psychologen, Biologen, Soziologen u. dgl., die für alles eine Entschuldigung, eine notwendige Ursache wissen, für den Niederbruch und die Zuckungen der menschlichen Gesellschaft nach diesem Kriege, dessen Nachwehen und nervöse Erschöpfung, für den Krieg selber den Kapitalismus, den Imperialismus oder sonst ein System, für dies System selbst wieder einen geschichtlichen Hergang. Wenn man schon moralisieren will, dann einmal hier: *das* ist leichtfertig; hier fehlt bei Wissen die Gewissens-Angst. Die den Moralisten nicht fehlt, während anderseits den unmoralischen Volksschichten das Wissen fehlt. Vor dem Urteil des mit Verantwortung beschwerten Gewissens ist der stinkende Ausbruch des Eitergeschwürs, das dieser Krieg angestochen, kein natürlicher Prozeß, kein Stück einer bloßen pragmatischen Entwicklung. Vergeblich zu hoffen, daß im Ausfluß des Eiters, der uns heut überläuft, auch die Krankheit abfließt, die nicht aus einem Faktum, sondern aus dem Organismus selbst quillt. Kapitalismus, Imperialismus und was sonst von

Systemen angeschuldigt wird, um die Seele zu entschuldigen, mag abgelöst werden durch Sozialismus, Internationalismus u. dgl., oder auch nicht: nicht die Verfassung der Gesellschaft ist Ursache, daß sie so verfaßt ist. Laster, Moral, Politik, Ökonomie dürfen den Blick des Arztes nicht von dem Punkt abwenden, wo er hoffen kann, den Eingang ins Innere zu finden.

Diese gereizten oder sie reizenden be- und entschuldigenden Gruppen, wie wichtig sie sich selbst dünken, nunmehr übersehend, wendet deshalb der diagnostizierende Arzt seinen kritischen Blick um so mehr auf die unauffälligen Gruppen, auf jene Bescheidenen, denen scheinbar die ganze Frage zu hoch ist, und jene Harmlosen, die mit sich selber im Reinen sind. Ihre Fühllosigkeit erweckt ihm den Verdacht tieferen Versteckens.

Auf der Oberfläche des gesellschaftlichen Leibs liegt da augenfällig die Schicht der Werkleute, der braven Bürger, Arbeiter und Bauern, die still vor sich hin ihr Geschäft, ihren Beruf tun und nichts anderes wünschen, als eine Ordnung, in der sie weiter in ihrem beschränkten Pflichtenkreis ihrer Arbeit nachgehen. Die Hornschicht der Oberhaut des gesellschaftlichen Leibs! Epithelzellen, gefäß- und nervlos, bestimmt zum Verkehr mit der äußeren Natur, auch zum Panzer gegen zu schmerzvollen Anprall mit ihr. Aber siehe – die Arbeitshaut, die Arbeitshand oder mindestens die eine, die der besitzenden Arbeiter, zeigt sich ebenfalls eitrig. Der Arbeiter freilich klagt nur über Sehnenentzündung: die anderen Schichten des gesellschaftlichen Körpers hatten seine Arbeitshand zu rücksichtslos ausgenutzt; so hat denn auch er seine gereizte Moralität und beschuldigende Abwehr, die sozialistische. Aber den Arzt täuscht er nicht: der fragt, ob nicht die Gesamtkrankheit hier die Anlage erschuf, auf der die Entzündung durch Überarbeitung erwuchs. Er sieht ja auch: sobald dieser Arbeiter in einer Revolution in die Lage gesetzt wird, den anderen Gliedern zu befehlen, befiehlt er durchaus nicht das sozialistische System, es sei denn eine kurze Zeit, um seine bisherigen Herren zu stürzen, sondern kuriert sich selber zum Klein-Herrn hinauf: in Rußland zum Klein-Bauer, in Deutschland zum Klein-Bürger. Ganz im Gegensatz zum sozialistischen meldet sich hier ein individualistischer Wille. Massenhaft freilich; das Individuum ist nicht differenziert; aber es hat den Individualwillen, die Außenweltgüter, die es erarbeitet, selbst sich zuzuwenden, nicht dem sozialen Gesamtleib.

Man spare sich hier das Wort Egoismus, dessen moralistischer Klang in

einer Wirklichkeits-Untersuchung – nicht umsonst sprechen wir im Bilde des Arztes! – so wenig Sinn hat, wie überhaupt der Gegensatz Egoismus–Altruismus: die Zelle lebt kraft ihrer Funktion für den Gesamtleib auch in sich. Egoismus würde man dann auch dem Gesamtleib zusprechen müssen, der Gesellschaft. Aber was heißt das? Gegen wen? Gegen ihre Glieder und Zellen? Willentlich nicht! Sie will sich nicht selbst verzehren, sondern die Natur! Die Außenwelt, deren Güter sie in sich ziehen will. Hier trifft der Arzt die erste Entartungserscheinung, und zwar eine solche, daß sie in das Geheimnis der ganzen Erkrankung hereinführt. Mit dem Blick, der im Unähnlichen das Gleiche erkennt, sieht er jetzt auch in den nicht sozialistisch entzündeten Hornschichten, im zufriedenen Pflichttun des bürgerlichen Besitzes, dieselbe Verkehrung des Verhältnisses zur Natur: die Doppelaufgabe, sie einzunehmen und abzustoßen, ja auch nur abzuwehren, verfehlt in eine zu einseitige Über-Einnahme. Wie der Säufer Flüssigkeit in den Schwamm seines Leibes einsaugen muß, mehr als der Leib gebraucht und bewältigen kann, und damit seine inneren Organe aufschwellt, so hat unsere Zeit ihre Arbeit und Arbeitsmassen aufgeschwellt durch ein Übermaß der Ansaugung von Natur. Die Klage des Arbeiters, ausgenutzt zu sein, ist schon seinem eigenen Bewußtsein nicht ganz wahr. Den ungeheuren Prozeß der Ausnutzung der Natur, der seit dem letzten Maschinen-Jahrhundert Güterwirtschaft, Bevölkerungsmenge und Gesellschaftsturmbau in rasendem Tempo hat anwachsen lassen, bewundert auch der Arbeiter als Hochstand von Kultur. Auch wenn schon er selbst weniger arbeiten möchte und bei der Verteilung der Güter reichlicher bedacht sein, wünscht er keineswegs das Riesenschwungrad dieser Naturbewirtschaftung abzustellen, sondern träumt von technisch noch viel gesteigerter Ausnutzung der Natur, von immer weiterer, immer besserer Erzeugung von Gütern. Jede Askese gegen die Natur ist abhanden gekommen; Natur flößt dem Menschen gänzlich keine Ehrfurcht mehr ein, außer jener unechten ästhetischen (künstlerischen, künstlichen), die vor der Ansaugegier nicht standhält: in der der Mensch jeweils, wenn er sich satt gespeist hat an Natur, sich noch scheinbar uneigennützig labt an Duft und Farbe der Speise. Aber wenn er könnte, würde er die Sonne sich zum Gasofen einrichten! Die ihm einstmals ein Gott war! Seine Zugreiflichkeit kennt keine Distanz. Der Mangel an geschlechtlicher Askese, die jedermann auffallende Zu-

nahme der Zügellosigkeit hier, ist nur wieder das trivialste Symptom. Auch Oberflächlichen auffällig, weil es zwischen Mensch und Mensch spielt. Aber nicht die Beziehung zwischen Mensch und Mensch ist entscheidend, sondern die Beziehung zwischen Mensch und Ding. Diese hat jene in ihrem Gefolg. Diese Beziehung gerade ist krank.

Als dem Blick des Arztes diese Erleuchtung aufging, sprang ihm die erste Tür auf, die in unseren Zustand einführt. Um der grundlegenden Wichtigkeit dieser Anfangserkenntnis willen – die freilich noch der Feststellung harrt! – sei ihr Satz wiederholt:

Nicht die Beziehung zwischen Mensch und Mensch ist entscheidend, sondern die Beziehung zwischen Mensch und Ding. Diese hat jene im Gefolg. Diese Beziehung gerade ist krank.

2

Gehen wir an die Feststellung! Dieser letzte (ach schwerlich letzte) Krieg schon gibt sie. In furchtbarster Gestalt. Krieg ist immer ein Mißverhältnis zwischen Mensch und Mensch, aber *dieser* Krieg vergiftete das Mißverhältnis noch durch den Gebrauch von Kriegsmitteln, die bislang kein europäischer Krieg anzuwenden gewagt. Die Klagen der Völker über die Dinge, mit denen je eines das andere unterzuzwingen gesucht, schreien grell widereinander. Nicht der Erdboden und das Meer nur, auch Luft und Untersee wurden von dem wütenden Willen genutzt. Alle Erfindungen der Technik, alle Gifte der Chemie wurden auf den Feind losgelassen. Aber schlimmer als die Lieferung solcher Fabrikate war die Verdinglichung des Krieges selbst zu fabrikmäßiger Tötung. Die Seelen wurden versklavt und herabgewürdigt zu Kriegsmaschinen und Tötungsmaterial, die Menschen selber zu Dingen. Im Stellungskrieg die Truppen in den Schützengräben zu lebendigen Lehmmauern. Die Zivilbevölkerungen, die man früher sich bemüht hatte, außerhalb der Schrecken des Krieges zu stellen, und deshalb von den kriegführenden Truppen im Bewußtsein getrennt hatte, zum Leidensleib von Erpressungen und Folterungen, um durch ihre Qual die Ausdauer der Kämpfer zu zermürben. Neutrale Bevölkerungen zu dem Sündenbock, auf dessen blutigen Rücken die Kriegsgeißel niederklatschte, damit sie das eigene Land nicht zerfleischte. Feindliche Bevölkerungen wurden abgetrieben wie Vieh, offene Städte fern vom Kampfplatz zu Abwurfstätten von Bomben, Bevölkerungen ganzer Reiche durch Blockade offener Meere dem Hunger zur

Beute gegeben, ohne Schonung auch nur der Frauen und Kinder, die Jugend dieser Länder der Verkrüppelung geweiht. Was blieb noch von Eigenrechten der Menschen auf sich?

Aber längst vor dem Kriege hatte diese Verdinglichung der Menschen eingesetzt. Die ungeheuren Bevölkerungszunahmen so vieler Gebiete – welchen Menschen gaben sie das Dasein? Solchen, die nur Mittel zum Zweck waren, zum Zweck der Arbeit an Dingen, die ihnen nicht gehörten, mit Werkzeugen, die ihnen nicht gehörten, und ohne Seelenverhältnis zu ihrer Arbeit – Menschen, die nichts als „Arbeiter" waren, geboren und eingestellt zum Sachgüterbetrieb. Nicht die Übervölkerung als solche (die in Indien und China ohne diese Entseelung besteht), sondern ihre verdinglichende Art, die Vermehrung nicht um Geist-, nur um Sachmenschen, nicht der Seelenkräfte, sondern der Güterbewirtschaftungshände ist der Krebsschade, der alsbald auch die Nicht-Handarbeiter ergriff: auch sie wurden „Arbeiter". Und es entstand jener niedrige Menschentyp des „Geschäftsmannes", dessen ganzer Geist sich eingestellt statt auf reicheres Leben auf Beschaffung von Dingen zur Bereicherung des Lebens, und darum wahrscheinlich in nicht langer Frist mit seiner ganzen bürgerlich-demokratischen Zeit herunternivelliert sein wird ebenfalls zum Arbeiter-Proletarier, zum Kuli. Nicht minder versachlichten sich die Leitenden selbst, die „geistigen Arbeiter".

Wissenschaft ward immer mehr Fachwissenschaft, Hilfsmittel im Dienste einer Industrie, eines Staates, irgendeines ihrem reinen Forschungsdrang fremden Willens. Naturwissenschaft, Staats-, Rechts-, Gesellschaftslehre entphilosophierten sich. Philosophie, die der eigentliche wissenschaftliche Geist, die Erkenntnis vom Wesen gegenüber dem Schein, die also auch die Richtung zum Wesentlichen zeigt und den Sinn aller Arbeit hätte vorweisen sollen, verdorrte zu Erkenntnislehre und Seelenäußerungspsychologie. Die wenigen, die noch die Fackel dem Zug der Menschheit vorantrugen auf dem Weg von der Nacht in das Licht, wurden, wenn sie nicht, wie die meisten von ihnen, die Fackel so niedrig hielten, daß das Seelenantlitz der Zeit von ihr nicht beleuchtet wurde und die Augen der Menschen ihren Strahl nicht empfingen, von der Schulweisheit herausgestoßen aus der methodischen Philosophie und den „Dichtern" zugerechnet. Denn Dichtung und aller Seelenflug freilich ist in dieser Zeit der Verdinglichung der Menschen verbunden in gleicher

Verohnmächtigung: der Seele ist die Leitung der Weltdinge entwunden; sie darf nur im Phantasiereich neben der Wirklichkeit bauen. Sie sinkt zur Literatur, die geistige Ware vertreibt – entsprechend die übrigen Künste – oder irrt heimatlos, fußlos, von Himmel und Erde gleich fern als Dunst über die Erde der harten Dinge. An denen sie nichts ändert. Geist ist ohne Ding, Ding ohne Geist heut. Dingarbeit kennt ihren Symbolismus nicht mehr – daß sie Gleichnis, Ausgleichung von Seelenarbeit. Der ganze kapitalistisch-sozialistische Streit geht zwischen Genossen des gleichen Betrugs – daß das oberste Gebot für Menschenbemühen und das oberste Gut als praktisches Ziel ein Außending sei, nicht ein Seeleninhalt. Nicht die Seele, ein Seelenmittel, nicht das Leben, ein Lebensmittel, für das Seele und Leben vertan wird. Im Begriffe „Arbeit" als dem menschlichen Faktor der Gütererzeugung wirft der Mensch selbst sein Menschliches in den Hintergrund, unterwirft sein Innenstreben einem veräußernden Dienst.

Das Weltstreben der Seele einer Verzweckung. Darüber hat sich unsere Zeit Klarheit geschafft. Hat sie? O nein! sie klagt nur gern über die Verzweckung ihrer Arbeit, über die Unterstellung alles Tuns, ja alles Denkens, unter Zweckhaftigkeit. Aber bei ihrer Selbstprüfung hat die Kritik der Zeit ängstlich vermieden, sich die *Art* ihrer Zweckhaftigkeit näher zu besehen, sorgsam halt gemacht bei dieser nichtssagenden Abstraktion, selbsttäuscherisch den Inhalt ihres Zwecks sich verhüllt. Zum Beispiel indem sie für das Geistesgesetz der Verzweckung, dem sie unterliegt, sich mit einer historischen Erklärung abzufinden gesucht, und das Formgesetz der Zweckhaftigkeit herleitet aus dem Zweckwillen unterer heraufbegehrender Volksschichten. Denn, wie sehr sie klagt – von der Krankheit ihres Zweckes will die kranke Zeit nicht ablassen. Bis der Arzt ihr die Wahrheit sagt: Zweckhaftigkeit heißt Abzweckung auf äußere Natur; Verzweckung ist ein Vorwand für Verdinglichung. Alle Arbeit schafft Güter nur aus der Natur; nur Arbeit und Natur ja sind Gütererzeuger; Kapital erst wieder ihre gemeinsame Frucht. Wirtschaft ist der offenbare Geheimwille der Zeit, der die Falschrichtung enthält, womit die Verzweckung des Lebens sich von selber ablöst. Denn die Wahrheit des Arztes ist hilfreiche Wahrheit: Psychanalyse, die unserer Zeit die Verdrängung eines Urtriebes offenbart; unter der Form des Wirtschaftslebens verwirtschaftet sich das Leben, vernutzt das Menschliche zur Ausnutzung der Natur.

Hieraus fließt die Arbeitsverdrossenheit der Zeit. Ihr Mangel an Arbeitsfreude, der beginnt mit der moralischen Betonung der Pflicht und sich auswächst schon bis zu Arbeitsdesertion. Nicht einem Zweck zu gehorchen, *diesem* Zweck gehorchen zu sollen, sich härter als der Seele wohl tut an die Arbeit zu tun, aus der Natur Güter zu schaffen, dies schafft unsere Arbeiterausstände, ihr unablässiges Drängen auf Verkürzung der Arbeitszeit, ja Gegenarbeit (Sabotage) und Arbeitsscheu – mit ihrem schrecklichen Ausblick für die Zukunft der Kultur. Der Arbeiter glaubt nicht an die Richtigkeit dieser Arbeit. Erst recht aber der Nichtarbeiter nicht, der Geist- und Kopfarbeiter. Wiederum hat der Handarbeiter den springenden Punkt nicht begriffen, der ihn von dieser Oberklasse trennt, und sie hat es ebenso nicht: er wirft ihr vor, ihm den Mehrwert seiner Arbeit über den Arbeitslohn abzudrücken; aber sie drückt sich überhaupt von der körperlichen Arbeit, instinktiv fühlend, daß heutige Dingarbeit geistiges Leben erdrückt. Der wahrhaft Arbeitsscheue ist der Geistesmensch heut. Damit drückt er nicht nur Arbeit am rohen Naturstoff zu um so ungeistigerer Roheit herab: damit drückt er sich selbst aus dem Segen der Arbeit heraus. Arbeit an Natur ist tiefstes Bedürfnis des Geistes; der Kopf verdorrt, der nicht die Hand regt; selbst in der falschen Richtung der Arbeit an Natur als einer Ausbeutung bleibt dieser Segen und dieser Fluch. Der Nichthandarbeiter von heut ist entnatürlicht; er hat sich zum nur noch indirekten Menschen gemacht; weil er sich zum Leiter, Unternehmer, Organisator der Arbeit emporschwingen gewollt, fiel er außerhalb des Kraftkreises, der von Naturberührung ausgeht. Was sein ganzes Verhältnis zu Natur verderbt: zu Sentimentalität oder zu Sport. Was aber auch seine Geistesarbeit entgeistet: entweder muß er, um Arbeitsfreude zu behalten, seinen Begriff des zu Tuenden herabdämpfen von Seelenselbstbetätigung auf Pflichttun, und muß Tätigkeit an sich, auch im verwirtschaftenden Betrieb, als Seelennahrung annehmen, oder, wenn er sich sein tieferes Seelenbedürfnis nicht verbirgt, die Überflüssigkeit „reiner" Geistesarbeit gestehen, ihre Zwecklosigkeit zum Zweck leitender Arbeit.

Noch hat die Krankheit nicht alle Bahnen ergriffen, noch ist das Verhältnis zwischen Mensch und Ding nicht in jedem Punkte verderbt, noch lebt auch Arbeitsfreude, noch tut sich Handarbeit auch als Hirn- ja Herzarbeit, noch gibt es Geistesleitung, die selbst Arbeit ist, nicht nur

Arbeitsverwaltung. Ja Zeichen melden sich, daß hie und dort die Falscheinstellung zur Natur wenigstens erkannt wird und eine Wandlung in den Seelen leise Besserung schafft, wenn auch nur im kleinen. Aber das Schwungrad der Zeit arbeitet im großen weiter an der Auspumpung der Natur und der Einpumpung der Seele in diesen Ausschleuderungsprozeß. Glauben wir nicht mit kleinen Regungen aus der Todesgefahr zu sein! Sie wurzelt tiefer, als daß guter Wille und sittlicher Vorsatz ihr beikommen könnte.

3

So wendet der Arzt nun seinen forschenden Blick von der äußeren Hornhautschicht, von den Werkleuten, auf eine tief innen liegende Haut, auf jene Harmlosen, die genannt waren als mit sich selber im reinen. Auf die Glaubensleute, die ihr Seelenheil gefunden zu haben glauben für sich, das Heil der Außenwelt ihrem Gott überlassend. Zum Querschnitt der Entartung empfängt er so ihren Längsschnitt. Das Verhältnis zur Natur wird ein Verhältnis zu Gott: ein Glaubenszustand.

Das Mißverhältnis zur Natur – der Glaubenszustand des Protestantismus! der Religion dieses Privatseelenheils, des Glaubens ohne Tat. Rechtfertigung aus dem Glauben allein – o verstehen wir den weltlichen Hintersinn dieses Evangeliums! Ja es stellt jeden Einzelnen unmittelbar in Gott, gibt jedem dieser Menschen das geistige Anrecht, sich hinter sich zu lassen in seinem unvollkommenen Tun und sich zu erheben und zu betten unmittelbar ins Gottestun mit der Glaubensgewißheit unbedingten Standes in der Gnade. Aber es gibt der Seele diesen göttlichen Schwung, um ihr die Göttlichkeit ihres Werktuns zu nehmen, unter dem Vorwand der Gewissensangst, daß es nicht göttlich genug, daß es also letztlich vor Gott widergöttlich. „Vorwand der Gewissensangst" scheint ein Widerspruch, aber beides ist wahr. Das Gewissen, das nach göttlicher Vollkommenheit schrie, schrie an wider die Gottwidrigkeit seines sündigen Tuns. Aber so echt dieses Schreien, so falsch war es auch: schrie in ihm nicht auch eine Stimme nach Entheiligung, Verweltlichung, Entgöttlichung des Tuns, nach einer Entsündigung, die das Werk einerseits nicht mehr göttlich ließ, anderseits auch nicht gottverflucht machte, sondern profan gesegnet? Gebar sich nicht überhaupt im Schrei dieses Verlangens nach Natürlichung des Werks Natur und Welt so, wie wir sie heut sehen? Ist der Protestantismus nicht jene Bürgerreligion, der die Jenseitigkeit des Seelenheilglaubens zum Rechtstitel diente für dies-

seitige Weltgeschäftigkeit und Welttüchtigkeit? Katholische Werkheiligung hatte diese geschäftige Tüchtigkeit, Welt weltlich zu nehmen, einzunehmen, auszunehmen, von einseitiger Betätigung bisher abgelenkt. Der Protestant logierte seine Seele ganz in den Himmel, um seinen Geist und seine Hände ganz für die Erde frei zu kriegen, zu seelisch ungehinderter Erarbeitung der Naturschätze der Erde. Himmlische Berufung ward ihm irdischer Beruf, im heute üblichen geschäftlichen Sinne. Zwar ist der Protestantismus nicht der alleinige Träger dieser Naturgewinnungstendenz; sie wächst empor auch in den bloß renaissancistischen, nicht reformatorischen, romanischen Landen. Aber er ist auch mehr, als nur etwa das Kleid; er ist ein energischer Wesensausdruck, und nur die theologische Fassung ist das Kleid, ist die Überleitung, die diesen Trieb auf Natur zunächst noch als Trieb zu Gott darstellen mußte. Immer dünner ward die theologische scheingöttliche Umkleidung: über Luthers schwächlichen Versuch, die Göttlichkeit des Tuns zu retten als asketischen oder Liebesdienstes, oder wenigstens es gegen zu stark anschwellende Verirdischung zu neutralisieren durch Einklammerung des Gläubigen in die Bescheidenheit des je ihm gegebenen Berufsstandes und durch Einsperrung des materiellen Geschäftssinnes in die formale Betätigung der Berufstreue im kleinen, ging Calvin schon hinweg und setzt gerade in die Aktivität der, nun nicht mehr eng berufsständig gefaßten, weltlichen Betätigung die Vergewisserung des Verbleibs in der Erwählungsgnade. Bis Franklin den Gotteswillen der Heiligung dahin ausdeutete, von einem Pfennig möglichst viel Zinsen zu nehmen, und bis neueste amerikanische Religionsstifter, wie der Chikagoer Dowie (Elias III.), kurzweg „Religion heißt Geschäft" definierten. In den lutherischen Landen hatte die Geschäftswelt auf die theologische Hülle überhaupt längst verzichtet; Kant hatte statt dessen den sittlichen Begriff der Pflicht ausgeprägt. In den katholischen fehlte die theologische Hülle von vornherein.

So gesehen ist der Protestantismus ein Abfall von Gott zum Einfall in Natur – ein Abfall der Tat, der sich als Glaubensaufschwung verbirgt. Der Eifer gegen katholische Werkfrömmigkeit will das Werk aus der Frömmigkeit herauseifern, um unfromm zu wirken. Jetzt brechen die Schranken der Ehrfurcht vor Natur, indem sie zugleich doch beinahe vergöttlicht wird (Rousseau). Der Protestantismus als Bürgererwerbsreligion bringt das Zeitalter der Maschinen herauf. Er begnügt sich nicht

mehr, seine Leibesarbeit in das Kapital der Natur hereinzustecken, oder die Arbeit mit Werkzeugen zu tun, die bloß Verstärkung der Gliedmaßen des Leibes sind; er spielt die Naturkräfte gegeneinander aus, um seinen Ertrag aus der Natur zu erhöhen; er fängt sich ihre Kräfte – des Dampfes, der Elektrizität – ein, um mit ihnen sich ihre Stoffe zu beschaffen; ein wild-gefährliches Spiel! Weiß er, was er für Kräfte entbindet? Weiß er, was er anregt in Natur? Er entzweit die Natur, wirft sie wider sich selber und erzeugt einen Strudel, der leicht vieles verschlingt. Und die Gier nach Naturschätzen entzweit die Menschheit. Wer darf wagen zu leugnen, daß sie heut imstande sein könnte, eine Entdeckung von Kräften von solch rasender Gewalt, daß damit die Erde zersprengt werden könnte, nicht nur zu machen, sondern auch in einem Krieg des Hasses, wie es der letzte war, selbstvernichtend zu gebrauchen?

Hat nicht eine Bangigkeit damals die Welt ergriffen, als sie sich an die Gewalten der Natur herangemacht und die Schleusen ihrer Kräfte aufzuwinden begonnen? Nein! Umgekehrt ein seliges Jauchzen. Die Zeit der schwärmerischen „Utopien" fing an, der „Sonnenstaat" schien angebrochen. Mit ungeheurer Geste langte der Arm der Meervölker über Ozeane und Kontinente, und auch das nüchterne Kleinbürgertum dankte mit erleichterter Brust, daß es nicht mehr nach Rom zu zinsen hatte, nicht mehr den Schweiß seiner Arbeit, ja die Arbeit selbst, für die Heilanstalt und die Heiligung herzugeben hatte. Der Opferdienst erlosch in der abendländischen Welt – oder wurde verbannt in dem sich der protestantischen Bürgererwerbs-Sittlichkeit immer mehr anbequemen müssenden Katholizismus zu einer Kirche, die nicht mehr Welt war, sondern neben der Welt lag – ich sage: der Opferdienst erlosch und es entrang sich kein Schrei des Entsetzens, daß die Flamme des Glaubens die Flammen der Werkopfer und damit auch sich selber auffraß! Daß der Altar der Erde kalt stand und zerfiel und das wirkliche Tun in Staub kroch, in Kohlen- oder Diamantenstaub, anstatt zum Himmel zu lodern! Wie furchtbar aber muß der Druck auf die Menschenseele gewesen sein, daß sie sich der Hingabe an Gott in ihrem Tatwerk entzog! Wie muß dieser Druck ihr Tun seelenwidrig oder, was ebenso gegen die Seele geht, leibwidrig verrenkt haben! Möncherei, Bettelei, Schmutz, Armut, Schwärmerei, scholastisches Leerdenken, Übersehen der Wirklichkeit, geißlerische Massengeisteserkrankungen und jene tiefe Müdigkeit der auf dem

Gottsucherweg niedergebrochenen geistlichen Seelen, die man rücksehend in der reformatorischen Zeit ἀκηδια nannte und die in unserer Weltform in Neurasthenie und den anderen Gestalten von Neurosen und Psychosen wieder erscheint: dies irre Gorgonenantlitz starrte die Welt vor der Reformation an; diesen Bann zerbrach sie, darüber pries sie sich selig.

Das Christentum selbst war von Ursprung ein solcher Durchbruch durch einen Gottesstarrkrampf. Es rauschte seinen Flug durch die Heidenwelt der Völker mit der seligmachenden Botschaft: los vom Götzendienst! Nicht die Götzen oder Götter als solche griff es an; St. Paul stellt dahin, ob sie sind oder nicht. Die monotheistische Empörung schwillt nicht so sehr gegen „Götter", als gegen „Dienst"; die Verknechtung unter Gottdienst nahm es den Menschen. Die ganze Kultur der Antike war Kult; hier gab es kein Tun, außer in Hingabe an Gottheit. Aus den Sternen sprachen die oberen Götter ihren Spruch, der so Politik wie den Tagesdienst jedes Privaten beherrschte. Im Luftreich und unter der Erde walteten tausendfältig Dämonen, denen fortwährend auszuweichen oder mit Begütigungen entgegenzukommen Aufgabe war. Der Hausschrein der Ahngeister legte von morgens bis abends auf den Hausherrn das Bewußtsein, Hausherr nur zu sein als ihr Erbe und Knecht. Er aß keine Speise, ohne daß sie am Opfer mit aßen, er schlief keinen Traum, ohne daß ein Gott ihn besprach, er regte die Hand nicht, außer betend zu einem von ihnen gebilligten Werk, oder aber stellte die Handlung in den göttlichen Fluch. Je mehr diese Gläubigkeit vor dem Denken zerfiel und die Hand müde ward des unablässigen Kults, desto schmerzvoller schnitt ein der nun sinnlose Druck der Lebensformen dieses Glaubens von einst, denen das Herz sich nicht so rasch entzog wie das Hirn, und die noch starr in sich hielten, als sich das Herz auch entzog. Da scholl die Botschaft über die Erde: Nicht die Menschen sollen mehr Diener der Götter sein, Gott ist gekommen und Diener der Menschen geworden! Und ein seliger Schein strahlte auf allen Antlitzen: φωτισμος, „Erleuchtung" wird das Schlagwort dieser Neuzeit. Die Sklaven zumal, die Ärmsten, die der Gottherrnkult ganz zu Werkzeugen gemacht, fielen dem Glauben dieser Befreiung von Gottsklaverei bei. Eine Jugend aller Menschheit schien anzublühen – aber umgekehrt, die ganze alte Kultur sank in Trümmer. Die Erde unseres Abendlandes lag verwüstet und leer, Barbaren herrschten statt Bildung, und in mühsamem Zwang fanden

Kirche und Staat im konstantinischen Staatskirchentum einen hinkenden Ausgleich, um wieder einige Arbeitsamkeit herzustellen. Mit nun noch steigender Verknechtungsgewalt. Welchen Druck auflastender Schwere sprechen die Bauten jetzt aus, diese große Dolmetscher des Gesamtvolksgefühls! Die höhlenartigen Krypten der griechischen Kirchen und auf der weltweit gedachten Hauptkirche der Hagia Sophia die niederdrückende Flachkuppel. Ebenso im Abendland das Dunkel, die gedrückten Pfeiler, die Mauerlasten des romanischen Stils. Bis in der Gotik ein Schwung zum Beutezug in den goldenen Orient emporreißt, ein Glaubensschwung, der auch Weltschätze verheißt. Die Kreuzzüge sind die Fortsetzung der Völkerwanderung der nordischen Barbaren gegen die Reichtümer des alten Kulturlandes. Wie die Entdeckung der Neuen Welt voll des Goldes und Silbers Mexikos und Perus später wieder die Fortsetzung der gotischen Kreuzzüge ward. Aber eben diese noch zu starke Verbindung von Gottesdienst und Beutelust brachte den Erwerbssinn um sein Ziel des Reichwerdens. Der kreuzzüglerische Beutekrieg strandete, verlor das Morgenland. Eben darum warf sich das Abendland in Columbus umgekehrt westwärts, um Indiens Reichtum von rückwärts zu holen. Nun stand aber um so gieriger das Abendland da, der Teil zumal, dem nicht das Gold und Silber Perus und Mexikos zufiel. Geschnürt noch in die es fesselnde Tracht des Kirchendienstglaubens brannte dieser abendländische Teil vor Begier, sich mit Welt zu sättigen, sie zu durchwühlen, zu durchbohren, zu durcharbeiten – da schnitt die protestantische Lehre den beengenden Rock des Kirchendienstglaubens entzwei; nackt stand der Mensch jetzt vor der Natur. Er nahm neu auf die alte Christentumslosung: Mensch, Gott will deinen Dienst nicht, er hat dir gedient!

Tiefste Ähnlichkeit in tiefster Verschiedenheit! Seelenerleichterung beide Male im Abwurf der Last, für Gott tätig zu sein. Nur das eine Mal schlechthin: das alte Christentum in Erwartung baldigen Kommens des Herrn zum Reich der Herrlichkeit – so weit ging der Dienst Gottes gegenüber den Menschen, ihnen das Himmelreich selbst auf die Erde zu bringen – ließ die Arbeit überhaupt, bis die Not wieder zwang. Der Protestantismus drängte die Arbeit geradehin in gotischem, ja noch mehr als gotischem Drang, um sich Erdreiche zu gewinnen selbst, ungehindert von Gott. Altes Christentum floh von Natur in Askese, neues Christentum floh in Natur zum Geschäft.

EUGEN ROSENSTOCK

DIE RÜCKWÄRTS GELEBTE ZEIT

Unsere Erfahrungen von 1918 bis 1928

1. Ein Gespräch

Es ist alles wie 1918, sagte mir ein Freund. – Ja, gab ich zu. Nur ist der Boden gefroren, der damals geöffnet schien. – Aber was ist's denn mit diesen zehn Jahren? fragte er. – Wir müssen wohl nicht nur vorwärts, sondern auch rückwärts gelebt haben, versuchte ich zu erklären. – Ja, so ist es, schloß er.

Da stutzten wir beide. Das Wort vom Rückwärts-leben durchbrach unseren Wortschatz und unsere Vorstellungswelt. Denn das Leben und die Zeit sind gerichtet. Sie lassen sich gerade nicht umkehren.

Hatte ich also baren Unsinn geredet? Aber das Wort hatte uns sichtlich weitergeholfen. Wir haben uns dann näher darüber zu erklären versucht. Ich versuche das jetzt aufzuschreiben. Ich will dazu anknüpfen an den bisherigen Wortschatz von uns beiden, damit man erkenne, wes Geistes Kinder wir waren.

2. Zeit und Raum

Von der Geburt bis zum Tode treibt uns Sterbliche unablässig die Zeit vorwärts. Fälschlich sagt man gern, wir seien „eingeschlossen" in Zeit wie Raum. Hingegen wäre über die Zeit gerade zu sagen, daß sie von uns unaufhörlich „Ent-schlüsse" fordert. Jederzeit ent-schließen müssen wir uns und unsere räumliche Ruhelage, weil die Zeit keinen Stillstand duldet.

Treibt uns die Zeit aber auch immer nach vorwärts? Auf den ersten Blick scheint es so. Die meisten entschlußbereiten Naturen glauben das räumliche Gefängnis dadurch zu sprengen, daß sie immer geradeaus marschieren, immer vorwärts. Sie schreiten mit der Zeit fort. Und es ist gegenüber der gewöhnlichen Trägheit der Herzen immerhin ein „Fortschritt", die Herrschaft der Zeit über uns anzuerkennen und dadurch immer neue Entschlüsse von uns zu erzwingen. So wird man leicht mißverstanden, wenn man gegen den Fortschritt spricht. *Ich will gegen das Vorwärtsmarschieren mit der Zeit hier ein Fragezeichen setzen.*

Aber bevor ich es setzen darf, muß ich ein Stück weit mit den zeitläuftigen Geistern mitgehen, damit ich nicht den Raumanbetern zuge-

zählt werde. Auch diese gibt es ja in Hülle und Fülle. Es sind eben die Geister, die jene Parole ausgeben, wir seien in Raum und Zeit „eingeschlossen". Denn schon damit haben sie den Raum zur Dominante unseres irdischen Daseins gemacht, weil nur er uns ja „einschließt". Sie gehen in ihrer geometrisch-räumlichen Auffassung so weit, die Zeit zur vierten Ausdehnung des Raumes herabzusetzen, so daß sie ihre Eigenart als Entschluß und Lösung aus dem Raum fast verliert. Sie sind auch deshalb, weil der Raum mit den Augen aufgefaßt wird, Augenmenschen. Als Menschen des Blickens, Äugens und Betrachtens heißen sie Theoretiker und Idealisten, vor allen Dingen aber Weltanschauer. Und ihr Schlagwort: Weltanschauung setzt die ganze Wirklichkeit herab zu einer vorwiegend räumlichen Welt. Die europäische Menschheit ist derzeit weitgehend taub und witterungslos durch Theorien und Ideale, d. h. durch Überzüchtung des inneren Raumsinnes.

3. Die Zeitlichkeit des Geistes

Diesen Weltbildern gegenüber können sich die Zeitläuftigen immerhin auf wichtige Tatsachen berufen. Und mit ihnen müssen wir erst einmal sagen:

Die Zeit steht nie still. Und nur weil sie nie still steht, kommen wir täglich vor eine neue Tür mit unseren Gedanken. Nur unter dem Druck der Zeit auf uns müssen wir uns entschließen und entscheiden. Alle geistigen Urteile entspringen dem Zeitdruck. So verdanken wir all unser Wissen nur der Zeit. Und die Unterschiede zwischen der Geistesart der Menschen beruhen nur auf ihrer mehr oder weniger willigen Hingabe an die Zeit.

Der Zeit, die man ja nicht sehen kann, müssen wir gehorchen. Und nicht jeder hat ein gleich gutes Gehör. Wer das erkannt hat, weiß schon, daß er nie außerhalb des Zeitstromes steht, auch dann nicht, wenn er über Zeit und Raum denkt oder nachdenkt. Er denkt bestenfalls der Zeit hinterher oder vor der Zeit voraus. Aber nie denkt er außerhalb der Zeit. Geistesgegenwärtig nennt man daher wohl den Menschen, der den Augenblick mit dem Geist erfüllt, der unwiederbringlich dieses Augenblickes ist. Der Geistesgegenwärtige gestaltet den Zeitpunkt, den er durchschreitet. Auch für Zukunftsdenker, Vorausnehmer der Zeit gibt es ein Wort: Begeisterte nennt man sie. Sie sind selten geistesgegenwärtig. Sondern trunken der Zukunft geistern sie ihrem eigenen Geschichtstag voraus.

Auch für die Vergangenheit des Geistes gibt es ein Wort. Es bildet sich heute im Gegensatz zur Geistesgegenwart und zur Begeisterung. Die „Geistigen" nennt man die ganze Schicht im Volke, die nachdenklich hinter der Zeit her in den gebildeten Bahnen des Geistes weiterdenkt, studiert und lehrt. Früher nannte man sie kurzweg die Lehrer des Volkes. Geistesvergangen zu sein ist in Deutschland als einem Lehrerland – „Germania docet" – in gewissen Kreisen notwendig. Diese Kreise verlangsamen die Zeit, indem sie ihr nach-denken. Sie sind die Pächter der Weltanschauungen, die in einem bestimmten Gesichtskreis festliegen. Im Weltanschauungskreise darf der Redner frühestens Gedanken, die schon gestern oder vorgestern gedacht worden sind, heut vortragen. Selten, daß er etwas nur Gegenwärtiges vorzubringen wagt. Die Verlangsamung des Geistes durch Lehre brauchen wir so nötig, wie die Beschleunigung durch Begeisterung. Nur, bitte, sollst du dich weder als Weltanschauer noch als Begeisterter für zeitentrückt halten. Sondern auch dann wird dir Geist nur durch die Zeit verliehen. Aber diese Leihe will der Mensch nicht wahr haben. Denn die Zeitentrücktheit oder Zeitenthobenheit ist zwar den Menschen nicht wirklich verliehen. Jedoch versuchen wir unausgesetzt, diese Haltung zu erlangen oder vorzutäuschen. Viel Mühe wird von allen geistig „Hochstehenden" darauf verwendet, über der Zeit zu stehen. Dadurch könnten sie nämlich des Geistes Eigentümer werden! Über Zeit und Raum und außer Zeit und Raum, wer weilte da nicht gerne. Daher kommt es, daß die Gruppe der demütig Zeitbefangenen aller drei Zeiten, der Begeisterten, der Geistesgegenwärtigen und der Lehrenden, fast stets alle Hände voll zu tun hat, um sich mit den Zeitlosen, den „Philosophen", auseinanderzusetzen. Und es scheint daher schon ein großer und genügender Erfolg, wenn sich ab und zu eine solche philosophische Herbstzeitlose zur Vergänglichkeit und Zeitlichkeit ihres Geistes bekennt. Alsdann ist man zufrieden. Zeitlichkeit oder Außerzeitlichkeit des Geistes – das scheinen also die beiden Positionen der Menschheit, jene des Glaubens, diese des Wissens, jene der Zeit, diese des Raumes.

Bis hierhin halten wir es mit den Zeitläuftigen. Aber nun kommt unser großes Fragezeichen und zwar gerade an das wichtigste Dogma dieser Gruppe. Uns scheint, daß *innerhalb* der Gruppe der Zeiteingeständigen wichtige Unterschiede ungeklärt geblieben sind. Große Mißgriffe und

Entartungen wurden denen nachgesehen, die nur die allgemeine Glaubensformel für sich bejahten. Noch weniger natürlich hatten ihre Gegner, die zeitfreien Hochstehenden und Frei-Geister Lust, sich mit den Erkrankungen des Denkens zu befassen, die eben auf seiner Zeitlichkeit, auf seiner Demut also beruhen. Wenn man das Ganze leugnet, braucht man sich nicht auf Einzelnes einzulassen. Heut müssen wir genauer zusehen. Denn die „Hochstehenden" sind uns Zeitbefangenen derzeit nicht gefährlich. Der Geistesstolz hat eine schwere Niederlage erlitten. Die Demütigung des Geistes ist im Augenblick groß. Wir haben daher die Hände frei und können im eigenen Hause unserer Zeitlichkeit nach dem Rechten sehen. Denn offenbar ist da nicht alles in Ordnung. Und wir werden nur damit einem künftigen Wiedereinbruch des Geistesstolzes wehren können, daß wir uns selber von allem Aberglauben reinigen.

4. 1918–1928

Da ist nun von uns allen gemeinsam eine große Erfahrungszeit durchlebt worden, die Zeit nach dem Kriege. Erfahrungen sind hier von uns allen gemeinsam öffentlich im Licht des Tages erfahren worden, die sonst nur die einzelne Seele einsam mit sich macht, nämlich Erfahrungen, die wir nur ungern machen, weil sie uns beschämen: Enttäuschungen über uns selbst. Und wenn wir jetzt auf das Jahrzehnt von 1918 bis 1928 zurücksehen, so sehen wir eine seltsame Anordnung unseres Verhältnisses zur Zeit. Die eindeutig gerichtete Zeit ist seit 1918 verlaufen und weitergelaufen. Wir aber haben keineswegs die Unumkehrbarkeit und Gerichtetheit des Zeitstromes jeweils festzuhalten vermocht. Wir haben nicht nur im Laufe der Jahre alle geschwankt zwischen den drei Zeitverhältnissen der Begeisterung, Geistesgegenwart und Vergeistigung, z. B. zwischen Reich-Gottes-Schwärmerei, persönlicher Bekehrung und Kirche, zwischen Sozialismus, Sozialisierung und Soziologie, zwischen völkischem Frühlingsahnen, Volksbildung und Staatlichkeit. Wir haben mehr tun müssen: *wir haben rückwärts gelebt.* Diese Erfahrung ist gerade für den Zeitbefangenen und seiner Zeitlichkeit Geständigen eine außerordentliche. Und wir kommen aus der Erstarrung, die uns – zum Teil nur deshalb – befallen hat, sicher nur heraus, wenn wir sie uns eingestehen. Welch eine unzuverlässige Sache ist also der Zeitgeist und vor allen Dingen ist das Mitleben unseres Geistes mit der Zeit. Wir halten

nur vorübergehend Schritt mit dem Zeitgeist! Rückwärts zu leben ist Ereignis geworden in unserem Leben. Wir haben die Zeit umgekehrt.

Einige Tatsachen seien also deshalb ausgesprochen. Was hier ausgesprochen wird, gilt vielleicht für alle Völker; doch formulieren wir es besser zunächst nur für uns.

5. Die Inflation

Nach dem Zusammenbruch haben wir fünf Jahre der Inflation durchlebt. Das heißt, wir haben fünf Jahre Zeit gewonnen, in denen wir die materiellen Konsequenzen unserer Niederlage hinausgezögert haben. Wir haben uns nicht entschließen können, die Folgerungen zu ziehen, und deshalb ein unwirkliches Dasein der Luft, der Träume, der Aufblähung geführt.

Dank diesem Außer-uns-Geraten haben wir *Zeit gewonnen*. Wir konnten nun noch nachholen, was wir versäumt hatten vor dem Krieg oder im Krieg. Jeder Volksteil hat das auf seine Weise getan, indem er seine alten Träume schnell zu realisieren versucht hat. Dieser unwirkliche Zustand hatte übrigens schon 1917 eingesetzt. Noch im Kriege hatten die Alldeutschen und Nationalisten annektiert, aber doch erst im Jahre 1917 ganz hemmungslos. Auch die Diktaturfreudigen haben seit Bethmanns Sturz ein Jahr lang sich ausleben können. Dann kamen die Anhänger der Räterevolution, dann die Anhänger der Sozialisierung, dann die Anhänger der Demokratie und der Parlaments, dann die Anhänger des Kapitals, die geradezu auf der Inflation selbst ihre wirtschaftlichen Herzogtümer zu gründen beschlossen, dann die Anhänger der Kirche, die Parität, Konkordat und Schulgesetz forderten und weitgehend erhielten.

Alle diese Dinge wurden gefordert und gestaltet, so als sei es ein Viertel vor zwölf. Im Unterbewußtsein wußten alle, daß es schon Mitternacht geschlagen habe und daß man all diese Kriegsziele, Vorschläge, Gesetze, Gründungen und Personalien risikolos, nämlich nur mit Hilfe einer geistigen Inflation zu betreiben vermochte. Aber man hielt die Geisterstunde fest und suchte sie auszukosten. Vielleicht ist dies ein wahrer Gehalt in dem Glauben an die Geisterstunde von 12 bis 1 in der Nacht, daß alles nicht Fertiggewordene da versuchen darf, sich zu Ende zu leben und zu seinem Frieden zu kommen.

Für uns jedenfalls sind die fünf Jahre 1918–1923 kein Luxus und kein Spuk, sondern notwendig gewesen. Wir waren in eine Sackgasse geraten. Verrammelt war unser Weg in die Welt. Ausgeschöpft waren unsere geistigen Vorratskammern, unsere seelischen Reserven ausgeleert, geopfert unser leiblicher Nachwuchs. Es war daher weder Licht noch Wärme noch Energie da, um das Ereignis des Zusammenbruchs zu meistern. Jeder konnte sich nur aufmachen zurück zu seiner persönlichen Aufbruchsstelle von 1914 und den dort abgerissenen Faden so radikal und entschlossen wie möglich abspulen, nun auf das – schon erlebte und gewußte – Ende zu. Die äußere Demobilmachung der 10 Millionen Uniformträger erfolgte ja auch so, daß jeder zuerst an den Arbeitsplatz zurückzuspringen hatte, von dem aus er ins Feld gezogen war. Dies ist also eine nicht rein äußerliche Parallele für das, was damals auch gedanklich, politisch, seelisch geschah.

Denn wie sah denn jenes Zurückspringen aus? *Man holte nach*, man sühnte, man ergänzte Versäumtes. Die 49 Hundertteile des Wesens, die man im Normalleben streng diszipliniert unterdrückte, die ließ man hervortreten. Die einen ließen diese Verdrängungen bloß ausbrechen und verschäumen. Andere aber ließen sie hervorgehen zur größeren Echtheit und Läuterung des eigenen Wesens. Der Mensch ganz und gar, in der vollen Art und Mischung seiner Natur, ging aus sich heraus und gestattete den unterdrückten oder verkümmerten Keimanlagen ein nachträgliches Wachstum. Die Handlungen dieser fünf Jahre 1918–1923 waren mithin zum guten Teil *orthopädische Vorgänge* an verkrüppelten Seelen und Geistern. Korrekte Mediziner überwanden sich zur Psychoanalyse; Zeloten überwanden sich zur Toleranz; Pharisäer überwanden sich zur Freiheit der Kinder Gottes. Aus Menschen mit dem mühsam bewahrten Übergewicht der üblichen 51 vom Hundert der Konvention wurden solche, die ins Gleichgewicht kamen, weil sie aus sich herausgingen und wachsen ließen, was in ihnen war und längst hätte wachsen müssen. Vor dem Kriege war es aus Feigheit oder Zagen oder Sorge unterdrückt worden; und nun plötzlich kaufte man die Zeit aus, so, als ginge es um die himmlische Seligkeit. Kein Mensch in Deutschland, dem selbständige Entschlüsse erspart geblieben wären in diesem Jahrfünft, um in der Galgenfrist nachzuholen, was nachzuholen war. Dieser Mut aber war etwas Neues.

Da war also etwas geschehen, sichtbar und wirksam geschehen. Und stand über aller Häuptern bereits als Vergangenheit. Aber man hielt es in der Schwebe, so als ob es erst Zukunft sei. Der 9. November hatte alle überrascht. Nun fuhren alle in die Kleider. Und man möchte die fünf Jahre als die Ankleidezeit ansprechen, während der wir die veränderten Kleider, geflickte oder neugefertigte, angelegt haben, in denen wir gern am Jüngsten Tage gesehen zu werden wünschten.

Sicher waren da Tausende, die auch da nur Kleider zur Schau getragen haben, ohne es ernst zu meinen. Aber sie beweisen ganz dasselbe wie die Ernsthaften und Redlichen. Die Leichten und die Schweren fuhren bestürzt in die Kleider, und zwar in andersartige Kleider, um gerüstet zu sein für den Schrecken der neuen Lage und der Gestalt ihres künftigen Lebens.

1923 war diese Geisterstunde zu Ende. Fassung und Haltung wurden die Schlagworte des Tages. Die neue Sachlichkeit richtete sich nun auf. Dort, wo der Schlag Eins uns, einen jeden, überrascht hatte, da standen wir nun wie angewurzelt. Die Gnadenfrist des Nachholens war damit zu Ende. Jetzt mußte der ganze Mensch, mit allen seinen Elementen, aus allen seinen hundert Teilen gemischt, alt und neu in einem so *wie er nun eben war*, wegfertig sein.

Die Schaffenskraft, die uns neu entworfen und umgeschaffen hatte, trat zurück in unbewegliches Schweigen. So wie wir unter ihrer Hand geworden waren, mußten wir nun anheben zu wirken. Diese Verhärtung und Versteifung der Lage seit 1923/24 ist ja uns allen gegenwärtig. Mir liegt daher nicht an einem Ausmalen dieser Lage, sondern nur das Verhältnis zur Zeit gilt es hervorzuheben.

Um in den nun – durch Hindenburgs Präsidentschaft äußerlich markiert – anhebenden Jahren zu bestehen, mußte man nämlich eine seltsame Handlung begehen: man mußte vieles von dem, was man gewußt hatte über den Sinn der Zeit und die Wahrheit der Lage, geradezu vergessen. Dort, wo man im Augenblick der Deflation stand, mußte man sich in Reih und Glied stellen. Man mußte eine schon erlangte höhere Form des Wissens und des Zusammenlebens dahingeben und noch einmal die „reale", d. h. die alte Ordnung buchstabieren und bestätigen, nur um sich überhaupt erst einmal wieder zu verständigen. Hatte man während der Inflation sich mit Seinesgleichen über der Erde

leicht gefunden, so war man nun auf der Erde der völligen Andersartigkeit ausgeliefert. Alle waren wir anders geworden, auch die scheinbar 1923 äußerlich nebeneinander in Reih und Glied Stehenden. Denn es ist keiner, der nicht zwischen dem 9. November 1918 und dem 15. November 1923 erschüttert worden wäre an einem Tage oder zu einer Zeit. Aber 1923 galten plötzlich Kollegen, Partei, Familie, Interessen wieder allein.

Indessen jene Andersartigkeit der Herzen war ja nicht vergangen mit dem Glockenschlag Eins. Aber die Freiheit war verschwunden, auf diese Andersartigkeit etwas zu geben, ihr zu lauschen. *Wir mußten alle wieder die alten Kleider anziehen.* Sei es unter Vorbehalt, bis auf weiteres, in der Hoffnung sie rasch zu verschleißen und uns zu häuten, oder aber vielleicht ohne Vorbehalt, opportunistisch und hoffnungslos, enttäuscht und katzenjämmerlich – getrost oder trostlos, das gilt gleich viel. Wir mußten in ein Gehäuse, das wir so jedenfalls nicht mehr als unser Gehäuse ansehen konnten, zurück. Wir mußten es, wissend, daß wir inzwischen weitergeschaffen waren, wissend, daß wir aus dem Lebendigen zurückgingen in das Tote.

Der Vorgang war zum Glück so unwillentlich und außermoralisch, so ein Ereignis, daß er eben dadurch zur Fügung wurde. Wir haben damals rückwärts gelebt, leidend, harrend oder stumpf und zerbrochen; aber jedenfalls war es Gebot und nicht Sünde, so zu tun.

Der Formwandel stand still in seiner offenen volksumfassenden Form. Er verlangte von uns, still, einzeln, volklos, persönlich wiederholt zu werden. Der Wandel selbst nahm also eine zweite Form an; was 1918–1923 Volksrecht, politisch klug und öffentlich Mode war, das wurde nun gefährlich, unmodern und sogar langweilig. Wer wollte nun noch *erinnert* werden! an die Opfer, an die Gesinnung, an die Ganzheit und an die Not jener Zeit! Eben um aber in diese neue Lage des stillen und persönlichen Wandels uns alle aus der Inflationsöffentlichkeit hinüberzuversetzen, ist dies Zwischengebot ergangen, das so widersinnig, so unmöglich erscheint: rückwärts zu leben, auf einen schon vergangenen Zustand zu, in ihn hinein, ohne Garantie der Wiederkunft oder Erneuerung. Das Beste zu vergessen, damit es – vielleicht – wiederkommen könne. Schon dies „damit" ist ja zu zweckhaft ausgedrückt. Es ist die Wiederkehr nur eine Hoffnung.

Es ist wie 1918, nur ohne die Geöffnetheit von damals, sondern in gefrorenem Boden, konnten wir eben deshalb sagen.

Nicht etwa sich dumm stellen, nein, so dumm und einfältig *werden*, wie die Berufsreligion, die Standes- oder Familienkonvention es vorschreiben, wurde Gebot. Denn nur dann bestand die Hoffnung und entsteht die Möglichkeit, mit den Kollegen, Nachbarn, Verwandten gemeinsam jetzt neu aufzubrechen, ohne ihre Eitelkeit zu kränken. Wäre man nicht dumm geworden, so hätte man die Hoffnung begraben müssen, je wieder mit denen, die dazu gehören, neu aufbrechen zu können.

7. Bei Gott

Dieses Drangeben der Erkenntnis, der Integrität der Linie, der Ganzheit der Haltung, ist keine gewöhnliche „Selbstvergessenheit". Denn man vergißt gerade nicht sich selbst, sondern Gott; man vergißt und man muß vergessen, daß das Leben bei Gott war, weil es nun wieder unter den Menschen und auf der Erde sein soll und muß.

Ich habe nun erst den Ausdruck „Bei Gott" verstanden. Wir gebrauchen ihn ja meist gedankenlos, so wenn einer bei Gott schwört oder ein anderer sagt: Bei Gott ist kein Ding unmöglich. So als wäre damit nur „durch Gott" gemeint.

Aber es ist „bei Gott" etwas anderes darin enthalten. Wenn Gott uns Lehmpappen auflöst und neu macht, wenn er umschafft Völker und Menschen, wenn diese selbstvergessen ohne Angst des Irdischen in seiner Hand ruhen, dann sind sie *bei Gott*, sie sind so gleichzeitig seiner Gewalt, daß alle Erdenzeit wesenlos wird und der Schöpfungstag, der sechste, der des Menschen ist, sich erneuert.

Bei Gott, da sind wir nicht eine Viertelstunde zu spät oder eine Viertelstunde zu früh; er hat uns ja wieder in seine Gewalt bekommen. Bei Gott war der Zusammenbruch, weil Gott wieder die Herrschaft antrat.

Er hat damals einen neuen Menschen geschaffen, mit anderen Grenzen, mit anderen Verbindungen zu seinen Nächsten, anderen Rechten zwischen Mann und Frau, zwischen Männlichem und Weiblichem in uns, und ein anderes Volk mit anderen Pflichten und Zielen als das Deutsche bis 1918. Er hat den ganzen, den von ihm geschaffenen Menschen wieder herausgeholt aus der Kulisse des Gemächtes Mensch. Er hat ein Volk hineinversetzt mitten unter die Völker, das vorher mit sich allein gewesen war.

Aber gerade weil er geschaffen und erneuert hat, eben deshalb tritt nun sein Ebenbild ein für ihn, um diese Wahrheit zu vollstrecken und zu bewähren. Denn er hat uns ja geschaffen, den Menschen. Und deshalb haben wir zweimal zu beginnen. Das eine Mal greift er ein und fängt an und das andere Mal begreifen wir und greifen wir zu dort, wo es jedem möglich wird. Die Theologen nennen Gnade und Gesetz diese zwei Reiche und trennen sie säuberlich. Und meist stellen sie es so dar, als sei die Gnade so eine Art Begnadigung. Wenn wir nach dem Sittengesetz den Tod verwirkt haben, dann lächelte uns *hinterher* die Gnade zu: nur lebenslänglich. Es ist aber gerade umgekehrt. Das Gesetz ruht auf der Gnade. Die Gnade lehrt uns sterben. Das Gesetz aber lehrt uns leben.

8. Der doppelte Anfang

Die Theologie verhüllt eher die Tatsache, auf die es hier ankommt: daß jeder Anfang zweimal angefangen werden muß, einmal vom Himmel oben und einmal von der Erde unten. Diese Erfahrung scheint mir völlig verschüttet gewesen zu sein. Deshalb mußten wir sie wohl machen. Andere Zeiten hatten sie bereits, z. B. auch Hegel, und am großartigsten hat sie Theophrast von Hohenheim ausgesprochen: „So Gott seine Hand abzeucht, so ist es nicht anders, denn daß er den heiligen Geist vom Menschen nimmt und läßt ihn mit seiner eigenen Vernunft nach seinem Gefallen handeln. Wo der heilige Geist nicht ist, da ist der freie Wille ... Wem nun der heilige Geist entzogen ist wie den Verdammten, diese haben zwar auch freien Willen, aber im Argen zum Morden, Stehlen und Betrügen. Der rechte freie Wille ist aber der, der die Probe besteht in der Versuchung, durch eigene Vernunft ohne den heiligen Geist.“ Auch Hohenheim*) hat erschrocken in die Nähe der Verdammten zu kommen gefürchtet, als er aus der Gnade auf die Erde fiel, und hat dann erst die Wahrheit erfahren.

Sie ist aber eine Erfahrung, die bald biologische, bald politische, bald theologische Züge annimmt, wenn wir sie auszudrücken suchen. Und sie erinnert an sehr einfache historische Tatbestände, die jeder kennt, aber über die er sich selten wundert.

---

*) Näheres in „Der Annus Acceptus des Theophrast von Hohenheim (Paracelsus)“, bei Rosenstock-Wittig: „Alter der Kirche“, 1928, II, 760.

9. Revolution und Evolution

Jeder kennt das Gesetz der Revolution und Reaktion. Auf eine Revolution, ein Hervorschnellen folgt ein Rückschlag. Was bedeutet das aber? Nun, die Revolution ist geschehen. Das Ereignis ist da. Aber viele wollen es gern ungeschehen machen. Diese Kontrerevolutionäre leugnen, daß die Revolution schon wirklich geschehen ist. Sie datieren sich selbst zurück. Sie haben nichts gehört. Sie legen sich wieder schlafen. Gut. Wie steht es aber mit denen, die gehört haben, die revolutioniert sind, mit den Umgeschaffenen? Es scheint so einfach, zu sagen: sie bleiben revolutioniert. Eben dies ist zu einfach. Denn wer einmal revolutioniert gewesen ist, weiß, wie der Alltag dagegen absticht. Wer im Schweiße seines Angesichts sein Brot verdient, der kann nur die Form, die seine Arbeit und sein Beruf schon haben, täglich bewähren. Er kann Sehnsucht haben nach dem Neuland, er kann Beiträge zahlen für die Partei, er kann kämpfen für seine Ideale. Mit all diesem ist er nicht der Mensch, der er schon gewesen ist, als er revolutioniert war. Er ist nicht entfernt dieser Mensch, sondern er ist der vorrevolutionäre Mensch. *Ihm widerfährt die rückwärts gelebte Zeit.* Er mag selbstgefällig darauf pochen, im Stande des Revolutionärs zu sein und zu bleiben. Das hilft ihm gar nichts, im Gegenteil. Wer dieses Himmelreich festhalten und im Alltag besitzen zu können glaubt, dem ist es schon unter den Fingern zerronnen. Der gerade wird wegen seiner Eingebildetheit zum Spießer und Revolutionsphilister.

Der doppelte Anfang tritt in sein Recht. Der Revolutionär muß beherzt rückwärts leben, um als Mensch aus freien Stücken das wieder still anzufangen, was ihm einmal öffentlich im Volk überraschend widerfahren war. Freilich wollen das die wenigsten. Die Revolutionäre wollen nicht zurück zu ehrlicher sauerer Arbeit.

Und die Arbeitsbienen wollen weiterarbeiten, so wie sie es gewohnt sind, und haben also nichts gehört. Und diese redlichen Arbeiter setzen daher der Revolution die Evolution – also ohne Revolution! – entgegen.

Revolution und Evolution sind aber zwei Teile desselben Vorgangs. Man kann die eine nicht ohne die andere haben! Nicht ohne Revolution wird eine neue menschliche Gestalt wahr. Nicht ohne Evolution wird diese neue Gestalt wirklich. Denn es ist zwar bei Gott kein Ding unmöglich. Aber bei den Menschen ist nur das Ding zu verwirklichen, was Gott schon hat Ereignis werden lassen. Niemand kann tun was er will. Er kann nur

wählen, ob er das will, *was sich tun läßt*, oder nicht. Es ist ein weises Wort, das der Besonnene sagt: er wolle sehen was sich tun läßt.

Auf dieser Zwillingschaft zwischen Revolution und Evolution, Gnade und Gesetz beruht nun eine menschliche Schwierigkeit in diesen Zeiten der Verwirklichung. Diese Schwierigkeit würde nicht auftreten, wenn nur ein und dieselben Menschen die drei Abschnitte der Gottverlassenheit, der Revolution und der Evolution durchleben. Aber hier tritt wieder das Merkmal der Zeit hervor und verwirrt diese eigentümliche Unterordnung des Nachher unter das Vorher, dieses Noch einmal zu Fuß auf das schon erflogene Ziel hinmarschieren. Und diese Verwirrung ist in Deutschland für die Jahre seit 1924 bestimmend geworden.

Die nach dem Zusammenbruch geistig Erwachten, also die Jahrgänge 1900–1910 etwa, nehmen den Zusammenbruch zeitlich, nicht ewig, sie nehmen ihn als vergangen, nicht als gültig. Sie wollen und glauben wollen zu können, ohne zu sollen. Sie glauben also wieder daran, daß aus 1929 1950 wird, an den Fortschritt ihrer Generation, an die Evolution. Sie blicken mit Verachtung auf die Revolution, die nichts gekonnt noch vermocht hat. Sie wollen auch die Älteren entweder zu Gottverlassenen oder zu Revolutionären stempeln. Dadurch sind sie selber von beiden deutlich unterschieden. Wie wertvoll es sei, daß in Deutschland der Zusammenbruch *ganz ohne Revolutionsmache*, rein als Ereignis geschehen ist und als Gericht, ohne Zutat von uns her, das wird geflissentlich übersehen oder in seiner besonderen Bedeutung und in seinem Wert verkleinert.

Das Wort „Revolution" ist allzu zweideutig und „menschelt" zu sehr, um in der Geschichte der Inflation und Deflation verwendet zu werden. Wir sind denn auch ohne das Wort ausgekommen in der ersten Hälfte unserer Ausführungen. Hier haben wir es aufgegriffen, um die politische Terminologie mit erläutern zu können. Jetzt aber stellt sich heraus, wie sehr das auf dieser flachen politischen Ebene gebrauchte Wort die Verständigung zwischen den Generationen verhindert. Das Wort Revolution im Munde der Nachkriegsgeneration wird geradezu ein Mittel für sie, sich dem nicht von uns Gemachten an der Zeit und an der Geschichte zu entziehen, nur weil es astronomisch vergangen ist.

Die Sprache der Politik hat offenbar diesen Nachteil, die Jahrgänge und Generationen auseinanderzureden statt sie zu verbinden. Sie ist flach, oder „einaltrig". Den Tiefgang eines Ereignisses, das mehrere Ge-

nerationen gemeinsam ausloten müssen, kann die politische Sprache nicht andeuten.

Denn die politische Sprache wirft Ereignisse und menschliche Handlungen geflissentlich durcheinander. Wir brauchen eine „mehraltrige" Sprache.

Die Nachkriegsgeneration ist nun in der fatalen Lage einer doppelten Auflehnung. Einmal gegen die *Revolution*, die versagt hat, jämmerlich war; zum anderen aber ebenso gegen die *Wilhelminer*, die auch versagt haben, gerade weil sie nicht Revolution gemacht hätten! Durch diese doppelte Auflehnung bleibt nun der eigene Wille ohne Aufblick zu den Ahnen (Vorkriegsstadium) wie zu den Sternen (Zusammenbruch). Die dreifache Rolle, die wir alle immer und ewig zu spielen haben, als Erdenkloß, Adam, „Vorkriegsmensch", als Seele, Revolutionär, Kind Gottes, als Evolutionär, Gerechter, Arbeiter, Gesetzesmann, ist von dieser Jugend nicht nur vorerst abgelehnt, das tut jede Jugend – sondern sie hat sich auch den Zugang zu den beiden anderen Rollen gewaltsam verbaut. Durch die Dezimierung der Jahrgänge 1869 bis 1899 und die überstarke Besetzung der Jahrgänge von 1900 bis 1914 gewinnt nun diese Lossagung der Jugend aus dem Mehraltrigen ins „Einaltrige" noch übertrieben starke Wirkung.

Es ist aber nur äußerlich, daß die drei Rollen in irgendeinem Augenblick auf drei getrennte Individuen oder Klassen oder Parteien aufgeteilt erscheinen. Denn schon im nächsten Augenblick kann ein Rollentausch nötig werden, der z. B. einer eben noch „revolutionären" Klasse den reaktionären Trägheitsstandpunkt zuteilt. Und die drei Rollen werden von jedem von uns im Laufe des Lebens abwechselnd gespielt. Der Mann des Gesetzes (Evolutionist), das neu geschaffene Geschöpf (Revolutionär) und das taube, träge Individuum in der Masse (Reaktionär), sie sind in uns allen, so wie in uns allen Ursprung, Entwicklung und Verfall steckt.

So können wir sagen: Die Übertreibung des Generationsmythus, der reinen Geistesgegenwart, ist die Geisteskrankheit der Zeit, die uns um das Gesetz des doppelten Anfangs, um die Dreifaltigkeit unserer politischen Haltung zu betrügen versucht. Gerade das Beste und Reinste der Kriegs- und Revolutionserfahrung, die überpersönliche Verbindlichkeit des Geschehens droht verlorenzugehen. Der Krieg spricht in dieser Hinsicht die Nachkriegsmenschheit nicht an. Und dadurch ist ihnen jene

Gnadenzeit des Nachholens schwer zugänglich, geschweige denn der widerspruchsvolle und schmerzhafte Weg der rückwärts gelebten Zeit.

Aber sie können nicht anders. Denn freiwillig nimmt keine Generation diese Zerrung und Verrenkung ihres Weges über die Erde auf sich. Die Trennung in Himmel und Erde wird verabscheut von einem Lebensalter, dessen Angehörige sich entweder nur im Himmel oder nur auf der Erde befinden. Denn erst das spätere Leben bringt das jeder einzelnen Natur fehlende Element hinzu. Der rein Irdische braucht das Leid, der rein Himmlische die Pflicht, der rein Gesetzliche die Liebe, um zum Menschen, um ein voller Mensch zu werden. Die Nachkriegsgeneration lebt noch vor der Scheidung; sie begnügt sich in den eigenen Reihen mit der Parole des jungen Jahrgangs an sich. Die reinen Adamiten stehen unter den Jungen unerkannt neben Gesetzestreuen und neben Verwandelten. Und auf dieser Ungeschiedenheit und Unentschiedenheit der eigenen Reihen ruht also das Recht der neuen Generation, die Arbeitsteilung mit den Älteren abzulehnen oder hinauszuschieben. Noch hält der Gott der Jugend alle zusammen.

Eben hierin liegt wohl auch die Hilfe. Die Nachkriegsgeneration als solche und im Ganzen wird die doppelte Auflehnung durchhalten. Aber jeden Einzelnen ereilt die Entscheidung, weil er hervorgehen will zum Mannestum.

In den Jahren dieses Hervorgangs muß ihm begegnen, was ihn hineinzieht in die Zucht des Geistes, unter die Wahrheit seiner Wirklichkeit. Jedem wird etwas anderes begegnen müssen, und mehrfache Predigt und mehrfaches Gleichnis werden notwendig sein, um den verschiedenen Naturen gerade das mitzuteilen, was ihnen fehlt.

Aber dann wird die „rückwärts gelebte Zeit" auch zwischen den Generationen unerläßlich werden; denn auch das Leben des Einzelnen vollendet sich nur, wenn die Bahn des Jugendlichen so machtvoll ins Alter hineinführt, daß sie das Erbgut der Ahnen nachträglich hineinarbeiten kann in den individuellen Weg seiner Wahl. Die Wahl des eigenen Ziels in der Jugend und der Gehorsam gegen das Erbe im Alter wollen verschmolzen werden, damit der Mann sein Geschick zur Lebensgeschichte erhöhe. Der reife Mann lebt schon rein körperlich rückwärts in seine Ahnenreihe hinein und zurück; je weiter er vorsprang in der Jugend, wohl um so mehr. Dies bleibt ihm auch geistig nicht erspart. Seine Revolution wird erst durch seine Evolution bewährt.

Man verrät also das Gesetz nicht, wenn man sich revolutionär einschmelzen und neu aufbauen läßt. Man verrät aber auch den Schöpfer nicht, wenn man zurückkehrt in die totere, weniger lebendige Gestalt der Arbeit, weil man in sie entlassen wird. Das Vergessen der göttlichen Wahrheit ist uns mithin ebenso verstattet wie ihre Erkenntnis. Denn nur wer die ewige Lehre nicht mehr weiß, kann sie im Alltag neu entdecken und eben dadurch ihren Vollzug beständig machen! *Erkennen und Vergessen sind also beide gleich unerläßlich in den wichtigen Dingen.* Ohne das offene Licht der Erkenntnis zöge es uns nicht zu unserer Gestalt. Ohne die vergessende Abwendung zur Erde würde die Erde nichts vernehmen von unserem Auftrag und Beruf.

Damit sind wir aber am Anfang wieder angelangt. Das Rätsel der rückwärts gelebten Zeit löst sich nämlich, wenn wir an die Erde, an die Kreatur, an die noch vor der Zeit stehenden ungeschichtlichen Menschen, Gruppen und Kräfte denken: Die Liebe und Gebundenheit an das ungeschichtliche, noch ruhende Leben in uns oder anderen darf uns abwendig machen dem Anschauen, ja dem Leben der Wahrheit. Dies ist kein Sündenfall. Denn wir tun gerade das Gegenteil von Adam. Wir rauben keine Erkenntnis vom Baum. Sondern wir wagen zu vergessen. Wir sagen uns los vom Erkenntnisbegriff der Aufklärung, der ein dauerndes Zunehmen der Erkenntnis vorsieht. Nach dem Erkennen müssen wir vergessen. Denn nur dort überwältigt uns die Liebe. Erst diese Liebe aber ist das Siegel der Wahrheit. Vergessenkönnen ist die Bedingung für unser Erkenntnisvermögen.

So lange also bleiben die immer aus der Zeit geborenen Wahrheiten der Menschen, die vergänglichen Menschenwahrheiten gegenwärtig und am Leben, als jemand ihrer gewärtig bleibt. Dazu gehört, daß er nach der Schau in die Tagesarbeit wieder hinabsteigt und dort *nicht etwa der Wahrheit zuliebe* arbeitet, *sondern den Kreaturen zuliebe*, die durch ihn dieser Gabe teilhaftig werden sollen. Denn wir sollen nicht unsere Erkenntnis lieben, sondern unsern Nächsten.

Wo einer daher mit seiner Wahrheit dient im irdischen Bereich (und nicht etwa seiner Wahrheit dient), da tritt er aus dem Zeitstrom an das feste Land. Neue Wahrheiten und das Strömen neuen Zeitgeistes gehen ihn nichts an, solange er dient. So lange steht die Zeit still!

Nur wer sich abzuwenden wagt von der Wahrheit, um sich binden zu lassen von der geliebten Erde, kann die auswendig geschaute Wahrheit inwendig anziehen. Diese Verwandlung macht Wahrheit anwendbar und beständig. Die flüchtigen menschlichen Erkenntnisse werden so bestätigt und verewigt.

Hiermit ist das Fragezeichen, das wir den bloßen zeitläuftigen Fortschritts-Geistern entgegengesetzt haben, erläutert. Die geistige Erkenntnis läuft nicht gradlinig weiter, obwohl sie eine zeiterschaffene Feldfrucht ist wie alles auf Erden Wachsende. Sie wird nur dem gewährt, der sie auch wieder aufzuopfern bereit ist!

Aus diesem zwiespältigen Charakter aller Erkenntnis ist die Abneigung der Raumdenker und Idealisten gegen ihn nun besser zu verstehen. Wir haben ja eingangs darauf hingewiesen, daß diese Raumdenker die Zeit unter den Raum herabdrücken. Begreiflich, daß sie das Denken dem gefräßigen Rachen der Zeit zu entreißen versuchen. Denn diese Abwehr entspringt der berechtigten Furcht vor einem einfältigen Zeitgeist, der das Opfer des Vergessens nicht bringen will, sondern mit den Zeiten weiterschwimmt.

Gegen den einfältigen Zeitgeist sind sie im Recht; denn den zwiespältigen Charakter der Erkenntnis kennt er so wenig wie sie. Beide wissen nichts von dem Kreislauf Leben-Erkenntnis-Liebe. Beide nehmen die Kehrseite aller Wahrheitserkenntnis, ihre Bedingung nicht wahr: das Vergessen!

Da will der Raumdenker gegenüber dem Modedenker wenigstens sogenannte bleibende Wahrheiten aufpflanzen, zeitlose, der Mode nicht unterworfene, um eine Würde des Geistes zu behaupten.

Gegen die Einwürfe der Raumdenker ist nur der zeitliche Denker gefeit, der eingeht in die Erde und den Leidensweg hinein in die Verräumlichung seiner Wahrheit auf sich nimmt. Er braucht die ewigen Ideale nicht, weil er den zeitgeschenkten Erkenntnissen durch seine Zuwendung zur Erde Dauer verleiht.

Dies ist das Wunder: gerade wenn wir fürchten zu vergessen, so bleibt doch alles aufbewahrt, was wir geschaut haben. Nur wird es verwandelt. *Kein Wort unserer Erkenntnis bleibt. Aber die Wahrheit hinter unseren Worten verwirklicht sich.*

Was tut es dann, daß 1929 die Aufgaben noch ebenso aussehen wie

1918, nur in gefrorenem statt in revolutionärem Boden? Es sieht nur so aus. Denn dort, wo wir uns überwinden, auch rückwärts zu leben, dort gibt es vermutlich weder 1929 noch 1918, sondern immer das Jahr Eins: Die Zeitrechnung des Herzens kennt keinen Fortschritt oder Rückschritt.

Denn allemal da, wo die Liebe die Fackel der Erkenntnis auch sinken läßt, weil die Zeit für das Dunkel und die Geduld gekommen ist – allemal da wird das Wort Fleisch.

KARL NÖTZEL

DIE VERWIRKLICHUNG DES MENSCHEN IM RUSSEN

1

Eines wurde mir vor allem klar am russischen Menschen, als ich ihn fast ein Menschenalter hindurch täglich um mich hatte in seiner ursprünglichen Verwirklichung: als Bauer, der Fabrikarbeit verrichtete – und er mir immer wieder wie ein Wunder vorkam, wie ein Rätsel, das dabei gar kein Rätsel sein will, und vor dem eigentlich wir andern uns selber zum Rätsel werden. Eines wurde mir dabei vor allem klar: schon ein innerliches Abweichen von dem Leben in seiner Fülle bedeutet Frevel, Gottlosigkeit – den Sündenfall des Menschen.

Blitzartig hellte sich mir der ganz große Zusammenhang auf in allem, was mir jemals als wesentlich eigenartig erschienen war in der Lebensauswirkung des einfachen Russen und in der großen russischen Leistung (und schon dadurch erweist sie sich als gestaltete und weiterwirkende Wesensdeutung des russischen Menschen) – als ich bei einem der morgenländischen Kirchenväter das erstaunliche Wort las: Die Fleischwerdung des „Wortes" bedeute die Erlösung der Menschheit von dem abstrakten Gedanken! Ihm in allen seinen Erscheinungsformen gilt ja der ursprüngliche innere Widerspruch des russischen Menschen. Schon gegen die geistige Haltung, aus der heraus der Gedanke aus dem vollen Erlebnis losgerissen wird, wehrt sich der russische Mensch. Das heißt: er läßt sie sich gar nicht aufzwingen. Er bleibt anders, er bleibt wie er ist. Anders wehrt er sich ja überhaupt nicht.

Seit Jahrhunderten wird ununterbrochen herumgeformt an ihm, soll er so werden wie seine ungerufenen Erlöser – und ihrer ist fast Legion – ihn haben wollen. Er aber bleibt wie er ist. Man kann ihn darum nicht unverbesserlich nennen. Er fußt ja auf dem, was gar nicht zu verbessern, was nur einfach hinzunehmen ist und alles in sich schließt, was dem Menschen offen steht. Wo immer er weilen mag, fühlt sich der russische Mensch als der Mensch; was auch von außen her an ihn herantritt, und mag es unmittelbarer Daseinsgefährdung gleichkommen, nimmt er überhaupt nur so weit an, als es allen Menschen zukommen sollte oder keinem Menschen geboten werden dürfte. Was sonst noch am eigenen Schicksal

ist, interessiert den Russen gar nicht, ist für ihn nicht vorhanden. Freilich könnte er auch gar nicht begreifen, was es eigentlich heißt, irgendwo auf das ganze Menschtum zu verzichten, sich von irgendwem vollmenschliche Auswirkung verbieten zu lassen: völlig freie innere Haltung zu dem, was sich in ihm in jedem Augenblick darbietet. Er ist innerlich frei, der einfache Russe: in seinem Verhalten zu seinen Mitmenschen läßt er sich wirklich nicht bestimmen durch ihr Verhalten zu ihm; es ist ihm selbstverständlich, erlittenes Unrecht zu verzeihen und zu dem Beleidiger so zu sein, als wäre die Beleidigung gar nicht geschehen.

Der einfache Russe, das ist ein Mensch, der ganz ursprünglich blieb in seiner Fülle und nur so von ungefähr hineingeriet in diese Welt der Verstandesmäßigkeit und des Seelengeizes: der geistigen und seelischen Selbstentleerung durch den alles regelnden abstrakten Gedanken und die alles beherrschende materielle Sorge.

Damit ward aber ein Maßstab gegeben für uns andere, die wir, ohne es zu wissen und zu wollen, in die Sackgasse eines Zusammenlebens gerieten, das zwar immer noch für den Menschen sein soll, und heute bewußter als je, bei dem aber der wirkliche Mensch als eigentlicher Inhalt längst verlorenging.

2

Der einfache Russe war für mich ein Mensch, dem ich niemals böse sein konnte, weil er mir in jeder, auch der bedenklichsten Lage gerechtfertigt erschien. Was ihm auch zustoßen mochte, er erlebte alles richtig: er nutzte auch die geringste sich ihm bietende Gelegenheit, um Mensch unter Menschen zu sein. Und das gab seinem Auftreten eine ganz unnachahmliche Selbstverständlichkeit zu einer Zeit (den letzten zweieinhalb Jahrzehnten vor dem Weltkrieg), als wir andern auf russischem Boden Weilenden, durchaus nicht nur wir frisch dahin verschlagenen Ausländer, nie und nirgends das peinliche Gefühl los wurden, daß alles, was wir da taten, mochten wir uns drehen und wenden wie wir wollten, einfach nicht das war, was wir hätten tun sollen – weil eben das ganze damalige Rußland auf falschen Voraussetzungen beruhte. Nur der einfache russische Mensch als Bauer, Arbeiter und Dienender in jeder Lage stand fest und unzweideutig inmitten dieser von Grund aus fraglichen Wirklichkeit und blieb gleichwohl innerlich unabhängig von ihr. Er ent-

zog sich keiner Verantwortung, er hatte nur selber keinen Anteil, gar keine Schuld an der grenzenlosen Not des Volkes, der man nirgends auf russischem Boden entgehen konnte. Er verbrauchte wirklich nicht mehr von den Gütern dieser Erde für sich selber, als was gerade eben (meist nur an trockenem Brot) ausreichte zur Aufrechterhaltung seines Daseins und seiner Leistung – und auch das hatte er längst nicht immer. Vor jedem Bissen Brot nahm er aber die Mütze ab, bekreuzigte sich und dankte Gott dafür. Er glaubte ja nicht, wie wir andern, daß, weil er am Leben sei, er auch schon ein Recht darauf habe, am Leben zu bleiben. Sein ganz offener Blick, den keine Gegenstimmungen mehr gegen irgendwen einengten, ließ ihn die Dinge so erschauen, wie sie wirklich sind: er wußte nur allzugut, daß dies vermeintliche Recht auf Daseinserhaltung doch nur von den Mitmenschen gewährleistet werden kann, und er wollte nun einmal nichts voraushaben vor irgendwem. Unter seinen Menschenbrüdern stand er immer und überall ganz so innerlich unabhängig und völlig voraussetzungslos wie da draußen auf freiem Felde, vor unendlichen Himmelsweiten, die Hand am hölzernen Pflug und die Seele in innerlich schaffender Anschauung Gottes. Seine Erde ist hart und karg und sein Bruder bettelarm wie er. Wäre dem aber auch nicht so, er erwartet gleichwohl von niemandem Hilfe, er glaubt auch gar nicht, daß ihm irgendwer solche schuldig sei. Und das ist wohl das Ergreifendste an ihm: der einfache russische Mensch weiß, daß der Mensch hier auf Erden nur auf sich selber steht, und dabei teilt er selber sein letztes Stück Brot und sein letztes Hemd mit dem darbenden Bruder und merkt gar nicht – und das wäre ihm auch wohl gleichgültig –, daß er so völlig herausfällt aus dieser Welt des ängstlichen Seelengeizes und der unaufhaltsamen inneren Vereinsamung. Der russische Mensch weiß auch nicht – und auch das würde ihn kaum interessieren –, daß er sich so in dieser Welt der Angst und des Begehrens einen unerhörten Luxus leistet: er läßt ja seinen Mitmenschen, der vor ihm steht, wirklich er selber sein, statt ihn wie wir anderen auszunutzen zum bloßen Mittel für sich.

Damit aber werden alle Bindungen in Frage gestellt im menschlichen Zusammenleben und -wirken, wie es sich bisher gestaltete aus der Angst und der Gewinnsucht des Menschen: frei wie am Tage der Schöpfung, jeder für sich in den Himmel ragend und dabei doch fest mit beiden Beinen auf dieser Erde stehen die Menschen so wiederum einander gegen-

über – und alles kann von neuem beginnen: der ganze Aufbau der Gemeinschaft. Nur muß das jetzt vom andern Ende aus geschehen: jenseits der Furcht und jenseits der Begierde und damit auch jenseits jeder Gegenstimmung gegen irgendwen, in wacher Anschauung aller unendlichen Möglichkeiten, die im Leben des Menschen gegeben sind, zur Erhöhung und Erfüllung seines Daseins. Hierbei soll uns der russische Mensch vorangehen: er sieht ja weiter als wir. Wir andern, wir lassen die Sorgen und die Begierden viel zu tief hineinfressen in unser Lebensgefühl – in unsern inneren Lebensraum: wir lassen uns allzusehr innerlich zudecken von unserm rein persönlichen Dasein. Der russische Mensch dagegen – und hierin unterscheidet er sich wohl am wesentlichsten von uns im Westen – hält sich immer und überall ein gut Stück seines Bewußtseinsraumes frei für das Leben als solches: für unmittelbares, voraussetzungsloses, rein kreatürliches, innerlich freies Gegenüberstehen dem All; und so geht dem russischen Menschen ganz von selber in der unfaßlichen Schöpfung auch der Schöpfer selber auf. Ihn muß man denken, damit das All irgendwo bewußt vorhanden sei – in seiner Ganzheit – in seiner Einheit.

Der Menschengeist leistet hier nur unendlich kleine Vorarbeit: verschwindende Bruchstücke des göttlichen Gedankens nachzudenken, ist alles, was auch höchster menschlicher Gedankenflug erreicht.

Das weiß niemand besser als der Russe. Mehr als wir andern, vielleicht schon allzusehr fühlt er den Frevel des seiner selber gewissen menschlichen Gedankens. Doch er fürchtet ihn nicht, er vermeidet ihn bloß. Nur in der Fülle des Lebens fühlt er sich wohl, aber er fühlt sich auch in Wahrheit wohl in seinem bescheidenen Dasein. Sein Lebenswille ist gar nicht zu brechen. Mag es ihm noch so schlecht gehen auf dieser Erde: da, wo er eben steht, da gibt es keine Furcht mehr vor irgendwem.

3

Erst auf russischem Boden wird uns klar, was eigentlich jene Furchtlosigkeit vor dem Geiste zu bedeuten hat, die wir alle erstreben müssen, damit unser unmittelbares Verhalten zu dem Menschen, der gerade vor uns steht, in Wahrheit frei sei von jeder Voreingenommenheit des Gefühls.

Die Furchtlosigkeit vor dem Geiste wurzelt offenbar in der unerschütterlichen Gewißheit, daß in dieser Wirklichkeit gar nichts enthalten sein

kann, was irgendwie eine Gefährdung bedeuten könnte für dasjenige in uns, worin wir unser höchstes Gut erfassen: für unser Wohlwollen für alle Kreaturen, für unsern wachen Willen für den Menschen, für unsere nie rastende Liebe zu ihm, die keine bewußte Hemmung unseres Geistes verträgt. Mögen seine Grenzen tatsächlich durch das gegeben sein, was unsere Liebe an Erkenntnis nicht zu missen vermag, um unbegrenzt wirklich sein zu können, mögen wir tatsächlich nur gerade ebensoviel erkennen, als zu unserem Heile dient – oder mag umgekehrt die Erkenntnis, die unsere Liebe zur ungehemmten Auswirkung verlangt, gerade eben die unabgrenzbare Erkenntnis sein und bedeutet somit, und das scheint uns der Wahrheit nahezukommen, unsere Liebe den Schrittmacher unseres Geistes bei seinem Vordringen in das Grenzenlose hinein, seinen einzigen Schrittmacher da, wo ihm der greifbare Boden unter den Füßen schwindet und alles Wissen übergeht in den Glauben, und der so sein unlösliches Einssein mit der Liebe offenbart – oder mag nur unser Bedürfnis nach Erkenntnis endigen mit dem von ihr, was unserer Liebe noch irgendwie zu dienen imstande ist – oder eignet wiederum jeder Erkenntnis als solcher die Fähigkeit: der Liebe des Menschen dienen zu können, oder endlich geht tatsächlich unser Erkenntnisbedürfnis über das zur Tatwerdung unserer Liebe Notwendige hinaus und entspricht in dem, was unserem Geist zur Aufnahme offensteht, dann immer noch etwas Wesentliches diesem Bedürfnis, reicht mit einem Wort unser Geist weiter, als unsere Liebe ihn zu führen vermag? – Alle diese ewigen Fragen gehen uns ganz von selber auf bei der Ersinnung des einfachen russischen Menschen – wenn er auch nur vorübergehend vor uns steht. Wir können aber alle diese Fragen ruhig Fragen bleibenlassen, das lehrt uns wiederum gerade der russische Mensch. Die Freiheit unseres Geistes und die Möglichkeiten unserer Liebe – und merkwürdig: wir werden uns beider nur gleichzeitig inne – werden in nichts betroffen. Es genügt die Gewißheit, daß der Wohlwollende gar nichts zu fürchten hat, hier und dort, – und da er, der Liebende, niemals für sich allein fürchtet, ja eigentlich überhaupt nicht für sich selber, so heißt das: daß die Liebe in allen Lagen des Lebens, in Hinsicht auf alle denkbaren Zusammenhänge des Alls innerhalb und außerhalb des Menschen das Richtige ist, daß sie gar nicht widerlegt werden kann durch diese Wirklichkeit; mögen wir noch so tief eindringen in ihre wesentlichen Zusammenhänge, die Liebe als das ganz freie, be-

dingungslos freie Verhalten von Mensch zu Mensch bleibt unberührt davon!

Hier fassen wir wohl auch den Urgrund der Lebensgewißheit des russischen Menschen, und zugleich damit auch das Wesen jeder Furchtlosigkeit vor dem Geiste, und so geht uns eines zunächst auf: daß in ihr – wie könnte sie denn sonst auch Furchtlosigkeit heißen? – auch ein Wagnis liegt, ein geistiges Wagnis. Solchem aber eignet es, daß es in innerer Gewißheit seines Geschehensollens vor uns hintritt und doch ein richtiges Wagnis bleibt, etwas nicht im voraus zu Wissendes in sich schließt. Denn das Wissen kann hier nicht mehr mitgehen, es bleibt am Wege zurück, zwar darf ihm nicht widersprochen werden, doch es wird von ihm verlangt, daß es schon da abdanke, sich da schon gar nicht mehr fragen lasse, wo dem Handeln des Menschen die Bahn immer noch offen steht, ja es eigentlich erst einsetzt: sich letzte Antriebe und Richtungen überhaupt erst holt. So vollführt der Mensch jenen großen Sprung von dem, das er greifen und fassen kann, in das, was ihm nur innerlich offensteht. Alles gibt er auf, worauf er sich hier und dort stützen könnte, vollbewußt überläßt er sich dem, was ohne Grenzen ist. Verzichtend auf jede persönliche Gesichertheit, wählt er zu bleibendem Standort die schmale Grenze zwischen Sein und Nichtsein und wandelt fortan in dünner Höhenluft auf schwindelndem Grat zwischen jähen Abstürzen in das Unausmeßbare. Und dieses Heldendasein des Geistes nennen wir Glaube. In ihm lebt der einfache Russe und jenseits von ihm gibt es kein Wagnis mehr – weil dann die Abstürze in die Unendlichkeit gar nicht mehr sichtbar sind.

4

Woran sich aber der Gläubige eigentlich hält bei dem großen Absprung ins Nichtzuwissende und nie zu Begrenzende, das ward mir wiederum erst klar, als ich den russischen Menschen vor mir sah in nie versagender Rachelosigkeit. Ich sah, daß Verzeihensbereitschaft seiner Seele Dauerzustand ist und die Verzeihung selber, so oft sie geschieht, zu einer bloßen Bewegung wird: als selbstverständliche Antwort auf jegliche Beleidigung. Da dachte ich mir: dieser Mensch ist innerlich gewiß, daß das Böse auch dann nicht weiterrollt im Menschenall, seelenverstümmelnd und seelengefährdend, wenn der Mensch für seine Person es ungeahndet

läßt, ihm keinerlei Hemmnisse mehr in den Weg legt, ihm nur den Seelenboden nimmt, worauf es anprallen könnte, so daß es in die leere Luft verpufft, weil ihm ja die beabsichtigte Aufnahme verwehrt ward: da das Böse den nicht beleidigte, den es beleidigen sollte, ward es zu einer bloßen Geste, die die leere Luft zerteilt, nichts mehr.

Und ich fand diese Gewißheit des russischen Menschen kühn, fast leichtsinnig – und im Grunde genommen bequem (wie uns merkwürdigerweise so vieles am Russen einfach wie Ausdruck von Faulheit anmutet, was dabei uns Westlern, wie wir sehr wohl wissen, schwerste Überwindung kosten würde). Dann aber begriff ich erst, was wirklich diese scheinbare Uninteressiertheit an dieser Welt zu bedeuten hat, und daß das gar nichts anderes sein kann als ein gar nicht mehr versuchbarer Glaube. Im Seelengrunde des russischen Menschen steht ja gleich hinter der großen Rachelosigkeit die unerschütterliche Gewißheit, daß der Wille Gottes, wie er uns aufgeht als ein bedingungsloses Sollen, gültig, und das heißt, daß Gott wirklich ist, ganz unabhängig davon, ob und wieweit auf dieser Erde und durch uns wesentlich unvollkommene Menschen sein Wille Erfüllung findet. Der russische Mensch weiß das, er weiß, daß er niemals vor Gott gerechtfertigt sein kann, daß er stets zurückbleibt hinter dem, was der Höchste von ihm fordert. Und das läßt ihn keineswegs erkalten in seinem Willen zum Guten, das gibt ihm nur jene ehrfurchtsvolle Haltung zum Mitmenschen, die seinem geistigen Wesen entspricht.

Wir nennen sie Demut, und sie bringt keine Selbsterniedrigung vor irgendwem zum Ausdruck, vielmehr nur wahrhaft unabhängige Haltung.

Der Sinn der Demut liegt in dem jederzeit wachen Bewußtsein des eigenen unermeßlichen Abstandes von Gott, der eigenen ursprünglichen Unwürdigkeit, vor der jegliche Überhebung über irgendeine Kreatur sinnlos wird. Und wenn man dabei den Mitmenschen als Menschen immer und überall in dem gleichen unendlichen Abstand von Gott erschaut wie sich selber, und das heißt hier vor allem in unmittelbarer Beziehung zu dem Höchsten, so wird ihm damit wirkliche Ehre erwiesen, ohne daß der ihn Ehrende sich selber tiefer zu stellen braucht als der, den er ehrt. In seiner Demut ehrt der einfache Russe das geistige Wesen im Mitmenschen, der vor ihm steht.

Wie oft habe ich stille, demütige Russen, die einfachsten und bescheidensten meiner Arbeiter und Dienstboten, die von selber niemals ihren

Mund auftaten, in sittlichen Dingen um Rat gefragt – und immer war ich erstaunt und ergriffen durch die Festigkeit, ja Selbstverständlichkeit ihrer stets einwandfreien und in größter Bescheidenheit vorgebrachten Meinungen. Diese Menschen begriffen eben, daß es Dinge gibt, vor denen man gar nicht nachgeben kann – und deshalb blieben sie innerlich frei vor ihresgleichen.

5

So erkannte ich denn – und das ist mir heute noch der wertvollste Schlüssel zum russischen Schicksal (wie es der russische Mensch von jeher aus bloßem Geschehnis in Begebenheit wandelte)–, daß auch die Demut, als die ursprüngliche, unzerreißbare, im Gewissen, im Schuldbewußtsein wurzelnde Beziehung zum Höchsten einen Weg bedeutet, auf dem der Mensch der Vergewaltigung durch den Mitmenschen, jeder Knechtung durch ihn innerlich entgeht (ein Weg, der freilich nicht zu diesem Zweck eingeschlagen werden kann, der vielmehr bereits vor der Knechtschaft oder wenigstens unabhängig von ihr beschritten sein muß, wenn er sie wesenlos machen soll).

Schon vordem war mir oft der Gedanke gekommen, ob nicht die ganze Leibeigenschaft, die keine Hörigkeit war, vielmehr richtige Sklaverei innerhalb eines und desselben Volkes (das macht ihre wesentliche Einzigartigkeit aus) von dem großen russischen Volke ganz einfach nur als verdiente Strafe hingenommen wurde, als eine noch viel zu geringe Bestrafung für wesentliches Versagen vor Gott. Äußerungen dieser Art finden sich reichlich bei den Leibeigenen.

Zur Gewißheit wurde mir aber dieser Gedanke, so oft ich auf die – wirklich ohne jeden Vergleich dastehende – Tatsache stieß, daß viele, sehr viele, vielleicht die allermeisten Kinder von Seelenbesitzern, darunter ausnahmslos alle großen Dichter der russischen Erde, im zartesten hilflosesten Kindesalter die erste und hingebendste Liebe von leibeigenen Dienstboten erfuhren – von den Menschen, denen ihre Eltern das schwerste Unrecht getan hatten. Und die Liebe ist doch eine freie, ja die freie Äußerung, sie kann überhaupt nur aus wirklich unabhängiger Seele hervorgehen. Das bestätigen auch die zahllosen Fälle – auch Tolstoi berichtet von einem solchen aus seiner Kindheit–, wo Leibeigene in der ihnen angekündigten Freilassung eine Beleidigung erblickten und die

ihnen ausgestellten Freibriefe einfach zerrissen. Und so wird es an diesem äußersten Fall ohne weiteres klar, daß der Mensch jeder Gewalt seines Mitmenschen innerlich und tatsächlich entschlüpft, wenn er wirklich in allen Schickungen, die über ihn kommen, mögen sie noch so unmittelbar vom Mitmenschen ausgehen, nichts anderes zu erblicken vermag als stets viel zu gelinde Strafe für elementares Versagen vor Gott, und wenn ihm das nicht zum Vorwand dient zu seelischem Nachlassen, er vielmehr unentwegt und um so eifriger, je stärker und je ungenügender er sich bestraft glaubt, weiter arbeitet an der Erfüllung des, wie er weiß, niemals restlos von dem Menschen zu erfüllenden Gotteswillens und damit in Wahrheit Herr seines Handelns bleibt, und nur die Nebenumstände, unter denen es vor sich geht, und mögen sie auch Knechtschaft, ja Leibeigenschaft und das heißt Sklaverei heißen, Gott überläßt.

Das will hier sagen, daß man diese Nebenumstände, innerhalb deren man sich auswirkt – und das bedeutet für den russischen Menschen immer und überall: innerhalb deren man den Willen Gottes zu erfüllen hat, und es handelt sich hier um alle staatlich und gesellschaftlich feststehenden Einrichtungen des menschlichen Zusammenlebens und -Wirkens – soweit unabgeändert läßt, als ihre Abänderung nur durch offenes Übertreten des Gottesgebotes – und das heißt hier: nur durch Gewaltanwendung – möglich wäre.

Tolstoi ahnte schon als junger Offizier diesen Zusammenhang, als er den bisher von ihm seiner Knechtschaft wegen verachteten demütigen Leibeigenen als todesmutigen Soldaten im Felde vor sich hatte und ihn sterben sah mit einer so posenlosen Selbstverständlichkeit, als handle es sich um einen bloßen Szenenwechsel im wirklichen Dasein. Tolstoi faßte das aber zu eng, zu tatsächlich auf; er sah nur, daß der Russe die Knechtschaft der Gewaltanwendung vorzieht, weil er aus eigenster Erfahrung in ihr die Sünde am Menschen erblickt (sie bedeutet ja tätige Verneinung der geistigen Menschennatur), und so verkündigte Tolstoi als letzten Schluß der Weisheit des von ihm zum Weltenvorbild erhobenen russischen Bauern: das Gebot des Nichtwiderstandleistens gegen das Übel.

Der Kern der Sache liegt indes anderswo: Als einmal dem jungen Turgenjeff (geb. 1818) kurze Zeit nach dem Hungerjahr 1841, in dessen Verlauf über die Hälfte der Einwohner des Gouvernements von Orjol

zugrunde gegangen waren, dort irgendwo in einem Dorfe ein alter Bauer erzählt hatte: damals seien die Menschen aufgeschwollen wie Wasseräpfel einhergegangen, und Turgenjeff dann frug, ob es denn damals gar keine Aufstände gegeben habe – rief der alte Mann ganz erschreckt aus: „Gott behüte! Hätten wir auch da noch sündigen sollen, wo Gott uns schon so gestraft hatte!"

Nie ward das Geheimnis der russischen Freiheit klarer ausgesprochen (oder das Geheimnis der russischen Knechtschaft: das hängt nur von unserem Standpunkt ab). Aber welche Tiefe der inneren Gewißheit setzt das voraus! „Alles ist in dir!" sagte der Bauer Sutajeff zu dem eben bekehrten Tolstoi.

„Wer kann dich denn zerstören, wenn du dich nicht selber zerstörst?" sagte mir einst ein alter russischer Bauer. Er konnte nicht lesen und schreiben, niemals aber sah ich einen gebildeteren Menschen. Einmal frug er mich nach den Himmelskörpern: nach Sonne, Mond und Sternen. Ich erklärte ihm, wie sie sich bewegen, und da meinte er nur: „Du hast viel mehr gelernt als ich, und darüber freue ich mich für dich und das gönne ich dir. Was aber am wichtigsten ist, das weiß ich genau so gut wie du!"

Wenn aber *ein* Wissen den Menschen frei macht, so ist es das Wissen hiervon. Für den, der auf ihm beharrt, wird auch die Knechtschaft, ja die wirkliche Sklaverei wesenlos, zu einem bloßen Rahmen für menschliche Beziehungen – und das heißt immer und überall zur Verwirklichung des Willens Gottes.

6

Es kommt nur darauf an, daß alles, was den Menschen trifft, richtig erlebt werde von ihm, und das heißt in innerem Bestehen auf der Fülle des Lebens. Der Mensch, der hierin Meister ist, und das ist der einfache Russe, gibt sich keiner menschlichen Beziehung, keiner Umrahmung durch Tätigkeit, Stellung, Stand und Gemeinschaft restlos hin, leiht sich nur sozusagen auf Kündigung aus, behält sich die innere Freiheit vor zu jederzeitigem Wechsel in der Auswirkung seines Lebens. Streng genommen, lebt er sogar immer nur auf Widerruf; deshalb sieht er aber auch die Dinge so klar, weil er eben nicht aufgeht in ihnen, immer in einem gewissen Abstand zu ihnen bleibt und sich darum nicht verblenden

läßt durch die Dinge. Solche wesentliche Unabhängigkeit von dieser Welt inmitten von ihr kann nur fußen in freier Bezüglichkeit auf das, was hinter dem Greifbaren steht – und das ist für den Russen immer und überall das Reich Gottes, als ein Reich des Sollens. Er würde das vielleicht nicht so in Worte fassen. Er würde wohl das Wort Sollen ablehnen aus inneren Gründen, weil etwas Drohendes in ihm liegt, oder vielmehr (denn das würde ihn kaum schrecken) weil das nach Zwang klingt, nach Nötigung – und dem einfachen Russen ist dasjenige, was gesollt werden soll, gerade eben als Gottesgebot, stets Anruf letzter Freiwilligkeit, etwas so Selbstverständliches, daß er gar nicht zu begreifen vermag (nicht einmal nachträglich bei sich selber), wie man dem entgegenhandeln konnte – und das eigentliche russische Staunen gilt auch immer noch der Gottlosigkeit. Sonst staunt der Russe eigentlich über gar nichts, findet er alles natürlich. Anerkennung oder Nachsicht, Dankbarkeit oder Mitleid sind seine einzigen Antworten auf das, was ist. Sie werden aber der ganzen Fülle dieser Schöpfung gerecht. Und in dieser russischen Grundantwort auf das Seiende, als etwas, wofür man danken oder mit dem man Nachsicht haben muß, gründet sich auch das so tief Erfreuende im Umgang mit dem einfachen russischen Menschen. Was uns ja diese Welt so gründlich verleidet, die Strenge vor dem Mitmenschen, fällt hier völlig fort, offenbart sich auf einmal als wesenlos, als einen Irrtum, zum mindesten als an falsche Adresse geraten: als eine Warnung, die man sich selber erteilt und für sich selber auch sehr wohl nötig haben kann, die aber auf den Mitmenschen zu übertragen, sei es auch nur durch Miene, Haltung und Ton der Stimme schon deshalb ein offenbares Unrecht bedeutet, weil hier zu Zwecken, die nur der eigenen Person gelten, andern unangenehme und dadurch hemmende Eindrücke verschafft werden.

Auch in dieser russischen Widerlegung der Strenge als einer falsch adressierten Selbstverwarnung ward mir eine wichtige Lehre auf russischem Boden; auch in der eigenen Miene lernte ich etwas erkennen, das einen nicht mehr allein gehört, über das man gar nicht mehr frei zu verfügen hat, sobald man unter Menschen tritt. Man muß dann innerlich unabhängig von dem eigenen Schicksal, man muß dann wenigstens soweit mit ihm fertig sein, daß es nicht mehr irgendwie auf die Mitmenschen abfärbt, unter denen man sich zu bewegen gezwungen ist – damit unsere

Einwirkung auf sie so bleibe, wie wir möchten, daß unsere Mitmenschen auf uns einwirkten. Und das ist hier doch wohl der einzige Maßstab.

Und so ist das auch bei dem Russen: alles verläuft bei ihm ohne jeden Zwang. Was er Böses tut, geschieht von ungefähr, läuft ihm nur so mit unter, und das Gute, das er vollbringt, ist nur der natürliche Ausdruck seines Wesens, kostet ihn nicht die geringste Mühe, ist ihm selbstverständlich. Darum fehlt ihm auch alles und jedes Verständnis für Selbstüberhebung: er staunt sie an wie ein Ungetüm, vor dem der Verstand stille hält.

7

Der Russe ist eben, um ein heutiges Lieblingswort zu gebrauchen, noch nicht so verkrampft wie wir und könnte deshalb unser aller großer Entkrampfer werden. Denn er steht unabhängig von dieser Welt ganz in ihrer Fülle. Nichts kann ihn dazu bewegen, nur eine Auswahl aus ihr zu treffen. Soweit läßt er auch Sünde und Versuchung niemals in sich dringen. Selbst zu seinen Niederlagen wahrt er immer noch einen gewissen inneren Abstand. Jeder Atemzug von ihm geschieht in das Unendliche hinein, gerade weil er dem Endlichen sein volles Recht gewährt – und es so ganz von selber schließlich so oder so in das Endlose eingeht. Denn nichts in diesem gottgegebenen All hat bedingungslose Grenzen. Die sieht nur der Mensch in die Dinge hinein, solange er Angst hat für sich und vor sich selber: vor dem Unbegrenzten außerhalb und innerhalb seiner Person.

Der russische Mensch kennt aber keine Furcht; allbeheimatet auf dieser Erde und in sich selber sieht er sie und sich umflutet von endlosen Himmelsweiten und in ganz fernen Horizonten in sie übergehen. So sind ihm Sinnbild und Wirklichkeit eigentlich immer das Gleiche. Sein ganzes Leben verläuft in Symbolen: wir können es nur sinnbildlich fassen, weil es tatsächlich in der Wirklichkeit vor sich geht, jenseits aller Luftgebilde, die sich sonst Furcht, Begehrlichkeit und Rache hineinbauen in dies Leben: sie brauchen ja Hintergründe, Kulissen und Dekorationen vor dem Absturz ins Ewige.

Der russische Mensch aber lebt in und vor dem All wie in seinem eigentlichen Element, er kennt gar nichts anderes. Kein europäischer Mensch weist annähernd die gleiche Unabhängigkeit vom Abgegrenzten,

vom Stofflichen auf, als der einfache Russe (deshalb konnte auch einer seiner berufensten Deuter, Wladimir Solowjoff, das Recht der Materie auf Vergeistigung zur russischen Forderung erheben).

Das ist ein Mensch (so erschien er mir wenigstens immer auf russischem Boden), der immer und überall dem Zwang entschlüpft und niemals und nirgends seinem Gewissen und damit zeigt er auch gleich auf, wie man der Gewalt zu entgehen vermag. Freilich, letzten Endes unterliegt kein Mensch dem äußeren Zwang: immer bleibt etwas in ihm, was gar nicht umzubringen ist, und worin sich eine letzte Eigenäußerung flüchtete – und sei es auch nur als innerer Widerspruch, als elementares Nichteinverstandenseinkönnen mit der Gewalt, der man sich äußerlich fügen muß.

Es eignet auch allen in Rußland und durch Russen gewonnenen Erkenntnissen, die ihrem Wesen nach immer nur Beweise durch das Leben sind, Nachweise von einem irgendwie wichtigen Erlebtwerdenkönnen, die mithin nur Vorerlebnisse bedeuten: daß in ihnen etwas zum Ausdruck gelangt, was allen Menschen, was dem Menschen an sich zukommt, was nur den nichtrussischen Menschen nicht mehr bewußt ist, wenigstens nicht mehr so bewußt wie dem Russen selber, was ihnen verloren ging im Drange rein persönlicher innerer Vorbeschäftigung, was sie wenigstens vorderhand beiseite schoben und was jetzt zurückgewonnen werden muß für sie, worauf sie erst wieder aufmerksam gemacht werden müssen, damit sie nunmehr einen großen Wert darin erkennen: etwas Errettetendes: das Errettende, das längst schon, aber ganz anderswo Gesuchte! Alle diese erst heute auf nichtrussischem Boden zur Würdigung und Verwertung gelangenden russischen Findungen, die nur Wiederfindungen sind, kann man zusammenfassen in der uralten Erkenntnis von der inneren Unabhängigkeit des Menschen von seinesgleichen und seiner wesentlichen Unbesiegbarkeit durch sein Schicksal; im besonderen in der Erkenntnis von der Illusion aller Gewalt, die auf Menschen von Menschen ausgeübt werden soll und – was auf das gleiche herauskommt – von der Wesenlosigkeit, von der, wenn man so sagen darf, bloßen Rahmenhaftigkeit (in Hinsicht auf vollmenschliche Ausfüllung) aller feststehenden Einrichtungen des menschlichen Zusammenlebens und -Wirkens.

Menschtum erweist sich in allrussischer Verkörperung als etwas schlechthin Unabschüttelbares, als etwas, was für sich da ist und durch gar nichts, was von außen her an den Menschen herangetragen werden kann, in seinem Wesenskern berührt wird. Das weiß die Menschheit – innerlich – seit sie lebt, es muß ihr aber offenbar immer wieder von neuem unter wechselnden Umständen nachgewiesen werden, damit sie es nicht völlig vergißt – und diese Gefahr erweist sich insofern drohender als je, als heute die gesellschaftlichen Beziehungen vielfältiger und immer tiefer eingreifen in das Einzelleben und immer unmittelbarer die bloße Daseinserhaltung betreffen. Da wird dann das russische Gegenbeispiel einer wirkenden Bewußtheit des unabschüttelbaren und keiner Vernichtung unterliegenden Menschtums, ja eines jeder Versuchung und Belastung gewachsenen Willens zu ihm, immer unentbehrlicher für uns alle.

Immer deutlicher, immer greifbarer erkennen wir die menschheitliche Berufung des Russen darin: zurechtweisender Maßstab zu sein für die heutige Menschheit, die über den Formen und Schranken ihres Zusammenlebens, das sich immer mehr in geregeltem Zusammenwirken erschöpft, ihren eigentlichen Inhalt, ihren letzten Sinn zu verlieren in Gefahr ist und damit auch jede Aussicht auf fortschreitende Selbstentfaltung für den Menschen, jede Möglichkeit zu freier Selbstbetätigung für ihn. Sie aber muß, soll anders die Menschheit nicht verkümmern, auch da vorliegen, wo der Mensch einverstanden zu sein vermag mit dem, dem er sich fügen muß. Auch da muß für ihn die Möglichkeit bestehen, sich von sich aus zu betätigen aus der Fülle seines Wesens heraus und in der Richtung, die er in letzter Bewußtheit innerlich bejaht.

Der Russe hat sich diese Möglichkeiten niemals nehmen lassen, auch nicht in jahrhundertelanger Sklaverei bei ständiger Lebensbedrohung; das wird heute erst eingesehen, wo ihm die menschlichem Ermessen nach äußerste Belastungsprobe seines unabschüttelbaren Menschtums wird – wo er auf es, in seiner Fülle und Selbstbestimmung, völlig verzichten soll um des gesellschaftlichen Heiles aller willen (als ob das jemals in etwas anderem beruhen könnte, als in freier, allseitiger Verwirklichung gerade eben des gottgegebenen Menschtums in jedem Menschen!).

Das ganze Ungeheuerliche des Vorgangs liegt dabei doch wohl darin:

in diese Welt, in der der Einzelne längst schon gar nichts mehr bedeutet, und die streitet, schilt, verleumdet und mordet um des materiellen Vorteils größerer oder kleinerer Gemeinschaften und um der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Formen des Gemeinschaftslebens wegen, kommt plötzlich ein Mensch hinein, ja eigentlich war er immer in ihr – sie sah ihn nur nicht –, er ward ihr nur plötzlich vor die Nase geschoben, und an ihm will man die vollkommene Gesellschaftsform ausprobieren als Endziel der Menschheit, als endgültigen Ersatz für freies Menschtum.

Und nun erweist es sich auf einmal, daß gerade diesem russischen Menschen überhaupt nicht auf gesellschaftlich-staatlichem Wege beizukommen ist: noch so vernünftige und noch so bedingungslos aufgezwungene Ordnungen und Regelungen seines Zusammenlebens und -Wirkens werden für ihn einfach zu äußeren Rahmen, innerhalb deren er er selber bleibt, von denen er wesentlich gar nicht betroffen wird. So ist denn an diesem Menschen, der selber niemals Gewalt ausübt über seinesgleichen, ja der sich sogar keiner Gewalt widersetzt, die über ihn verhängt wird, die menschliche Weisheit zuschanden geworden, als sie sich anmaßte, auf einfach mechanische: von der Zustimmung des von ihr betroffenen Menschen absehende, sein menschliches Wesen unberücksichtigt lassende Weise, durch bloße Berechnung des materiell Zweckmäßigen, das Zusammenleben und -Wirken der Menschen zu regeln im Sinne ihres endgültigen Heiles. Die menschliche Weisheit wollte den Menschen fassen durch das Mittel seines, ihm vordiktierten, Gemeinschaftslebens. Doch der russische Mensch blieb wie er war. Er erwies sich als unentstellbar. Das erste, das zarische Rußland scheiterte an ihm, dem unverwüstlichen russischen Menschen: es versank, weil es ihm zur Zwangsjacke geworden war. Er streifte sie einfach ab. Und da blieb und da erst offenbarte sich vor aller Augen das ewige Rußland.

Doch rasch, ehe er sich dessen versah, ward auch dem ewigen russischen Menschen eine Zwangsjacke übergeworfen. Denn er war unbekümmert geblieben wie vordem um das, was man auf dieser Welt von ihm alles will, und es lebt auch ein ursprünglicher Nichtwille in ihm, sich festzulegen auf irgendwelche Bindungen in seiner Gemeinschaft: viel zu gut weiß er, daß man dem Menschen immer und überall aus dem Wege gehen muß, um sich keine Gewalt über ihn anmaßen zu müssen.

Der suchende Mensch will sich ja auch nicht in seinen Irrtümern stören lassen – und man darf ihm erst nahen, wenn er uns ruft, man muß wenigstens gewiß sein können, ihm willkommen zu sein. Deshalb tritt der Russe beiseite. Doch so, daß sich niemand an ihm stößt. Will man ihn durchaus in Reih und Glied stellen, so fügt er sich: denn er will auch dem keine Gewalt antun, der sie ihm gegenüber anruft. Der ewige Russe bleibt aber auch an der Stelle, die man ihm anwies, jenseits von ihr, ortlos und zeitlos wie immer: einfach wesenhaft. Er leiht sich nur aus, er gibt sich nicht hin, er bleibt eine Welt für sich, in sich lebendig, unabgrenzbar in ihren Möglichkeiten und wie jede Welt unmittelbar einmündend ins All.

9

Der ewige Russe bleibt immer und überall ein Anfang. Mit ihm kann die Schöpfung jeden Tag von neuem beginnen; freilich, der Schöpfung zweiter Akt, der einsetzt nach der Erschaffung des Menschen und nach der Entdeckung der Menschenseele und an dem nun der Mensch selber wesentlichen Anteil zu nehmen berufen ist. Was bis jetzt hier geschah, erwies sich zum mindesten überall da als Irrtum, wo der Mensch sich vermaß, von sich aus, ohne Mithilfe seines Schöpfers und somit ohne mit dem geistigen Wesen des Menschen zu rechnen, das Gemeinschaftsleben der Menschen zu ordnen, und das heißt, überall da, wo der Mensch Gewalt ausübte über den Menschen – und sie bedeutet immer eine Verneinung des Schöpfers, einen Frevel gegen Gott, und dieser Frevel kann gar nicht zur Ruhe kommen, bevor er zum Menschenmord führte. In ihm, der (scheinbaren) Vernichtung eines Gottesgeschöpfes, endete bisher noch jede Ratlosigkeit des Menschen, wenn er Gottes Werk übernehmen wollte. Das hat der einfache russische Mensch, der ewige Russe, der große Vordulder der Menschheit, dieser Welt, wenn sie nur sehen und hören will – und das würde ihr Ströme von Blut und Berge von Qualen ersparen – für immer bewiesen: nicht allein und auch nicht einmal wesentlich dadurch, daß noch jede Gewalt im Laufe der Jahrhunderte über ihn ausgeübt wurde, vielmehr dadurch, daß noch keine Gewalt im Laufe der Jahrhunderte ihn zur inneren Untreue gegen sich selber, zum endgültigen Verzicht auf sein Erstgeburtsrecht zu bewegen vermochte. Daß der Mensch in der ganzen Fülle der am Tage seiner Erschaffung in ihn ge-

legten Möglichkeiten nach dem Wesentlichen, nach Gott hin, etwas schlechthin Unverlierbares darstellt, etwas, was heute noch ebenso wie am Tage seiner Erschaffung nie endender Auswertung harrt zu unausdenkbaren Paradiesen – das bewies der einfache russische Mensch, der ewige Russe für immer. Als sozialer Märtyrer der Menschheit schritt er noch lange nicht die dem Menschen vorbehaltenen Pfade der Qualen zu Ende, die ihm alle ohne jede Ausnahme zu durchschreiten beschieden ist – weil er allein sie richtig auszuschreiten vermag: ohne jeden Verrat an seinem ursprünglichen Menschtum, und damit für alle Menschen zu bleibendem Gewinn. Dessen können wir heute schon sicher sein.

Und zweifellos liegt hierin ein unergründlicher, im Weltenplane vorgesehener Segen. Es wird da der Welt durch das ewige Rußland (das das versunkene Rußland überlebte und für das auch das heutige, diese Welt in Atem haltende Rußland nur ein vorübergehendes Rußland bedeutet) ganz klar und deutlich aufgezeigt, weshalb der bisherige Weg falsch war: weil er das geistige Wesen des Menschen außer acht ließ, weil er ohne Gott beschritten wurde, und daß dabei gleichwohl nichts Wesentliches verlorenging, daß alles noch da ist, womit man von neuem aufzubauen vermag – und dann können auch noch die zweitausendjährigen Irrtümer zu warnenden Wegweisern werden.

10

Der russische Mensch hatte gelernt, in einer Lage, wo jede Lebenssicherheit dauernd in Frage gestellt und jede äußere Freiheit zeitlebens verwehrt war, den Lebensanreiz in dem Leben selber zu finden, im Bewußthalten aller unendlichen Möglichkeiten zu menschlicher Verwirklichung, die in ihm liegen. Er war auf Entdeckungen ausgegangen im eigenen Busen und hatte dort Schätze gefunden, die weder Rost noch Motten fressen. Jetzt kann man ihm aber schon mit gar nichts mehr drohen. Das Äußere hat seine Macht verloren über ihn. Denn die Furcht, wodurch es sonst aufgezwungen werden soll, lebt nicht mehr in seiner Seele. Er verlor dabei aber keineswegs seine ursprüngliche Bereitschaft auf den Menschen. Ja, er vermag sich seiner selber immer noch gar nicht inne zu werden in der Vereinzelung, er fühlt sich nur wirklich in der Gemeinschaft. Alle seine Äußerungen sind an sie gerichtet. Die Gemeinschaft aber, in der er zu Hause ist, bildet er überall um sich herum, sie ist

längst noch nicht vorhanden außerhalb seiner, er wartet aber auch gar nicht auf ihr Kommen, er nimmt sie im Geiste voraus; er verhält sich so zu seinesgleichen, als ob sie verwirklicht wäre. Er schafft seine Gemeinschaft da, wo er geht und steht – und er für seine Person hätte auch gar keine andere nötig. Ja, im Grunde seines Herzens ist er auch gar nicht geneigt, die Gemeinschaft, die er meint, irgendwie abzugrenzen unter den Menschen: sie umfaßt den Menschen, weil er Mensch ist, und darum kann sie auch nur alle Menschen umschließen, irgendwelche Ausschließlichkeit würde schon das Wesen dieser Gemeinschaft vernichten, die für den Russen schon deshalb wirklich ist, einerlei ob sie jemals verwirklicht wird oder nicht – weil sie wirklich sein soll. Dieser ganz freien Gemeinschaft, die überall da wird, wo zwei russische Menschen beieinander stehen, eignet aber der entscheidende Vorzug vor allen andern jemals unter Menschen verwirklichten oder von Menschen für Menschen geplanten Gemeinschaften: daß hier der einzelne Mensch in keiner Weise mehr beengt ist in seiner Gemeinschaft, vielmehr überhaupt erst durch sie die Möglichkeit gewinnt, sich der ihm eigenen Weise nach voll zu entfalten und auszuwirken. Denn in dieser Gemeinschaft ist der Mensch für den Menschen der wirkliche Mensch, in der ganzen Fülle seines Wesens, kein Teilmensch mehr wie sonst überall (Staatsbürger, Wirtschafts- oder sonstiger Interessenmensch). Innerhalb dieser Gemeinschaft gilt der Wille für den Menschen als eigentliche und einzige Richtschnur und entscheidet allein die Liebe zum Menschen über das Verhalten zu ihm. Die Beziehung zwischen den Mitgliedern dieser Gemeinschaft ist sonst gegründet in tätiger und geistiger Gleichachtung.

Man muß sich vielleicht den Zusammenhang so denken: Ein Mensch, der sich ursprünglich als den Menschen erlebte, und dem mithin die geistige und tätige Gleichachtung des Mitmenschen ganz von selber Maß und Richtschnur aller persönlichen Auswirkung bedeutet, hegt in sich das Menschtum in so wesentlicher Fülle, daß demgegenüber alle rein persönlichen Eigenarten und inneren Gegensätzlichkeiten, die sonst zum Zusammenstoß führen müßten, wesenlos werden, ganz eingehüllt bleiben in der Fülle des Menschtums. Ein solcher ausgleichender Mensch stellt für die einwandfreie Gemeinschaft die gegebene Einheit dar: die soziale Monade, die in jeder beliebigen Zusammensetzung eine fertige Gemeinschaft ergibt, und ihr eigentlicher Zweck kann nur in höchster mensch-

licher Förderung jedes Gemeinschaftsmitgliedes als solchem liegen. Die Gemeinschaft ist immer nur für den Menschen da, niemals etwas, was über ihm stehen kann; sonst wäre sie ja nur ein Fetisch! Die Gemeinschaft darf aber auch niemals nur einen Umweg bedeuten zur Höherzüchtung einiger weniger auserwählter Individuen. Die Gemeinschaft darf immer nur der in jedem Falle höchstmöglichen Werterhöhung aller ihrer Mitglieder dienen – und hierbei darf sie sich nach keiner Seite hin eine Schranke setzen; nur die volle Entfaltung des Menschen als solchen in allen seinen Daseinswert erhöhenden Kräften und Eigenschaften darf das Ziel der menschlichen Gemeinschaft sein. Sie kann nur eine sittliche und muß darum eine religiöse sein. Nur der religiöse Mensch taugt zum Gemeinschaftsmitglied, und der russische Mensch ist hierzu noch ganz besonders deshalb vorausbestimmt, weil er es ernst nimmt mit seiner Religion: weil für ihn diese ganze Wirklichkeit überhaupt nur da ist zu religiöser Verwirklichung. Einen anderen Sinn hat die Wirklichkeit nicht für den russischen Menschen und kann sie auch nicht haben für die menschliche Gemeinschaft.

JOSEPH WITTIG

DER WEG ZUR KREATUR

In der Grafschaft Glatz erzählen sich die Leute gern die Geschichte von einem Hirtenjungen, der trostlos weinend von der Weide heimkam. Der Bauer empfing ihn mit den Worten: „Junge, warum flerrst du denn?“ Der Junge erwiderte: „Lachen werde ich doch nicht!“ Darauf der Bauer: „Hat dir denn der Wolf ein Schaf genommen?“ Der Junge: „Geben wird er mir doch keins!“ Der Bauer: „Da werde ich dirs eben vom Lohne abziehen!“ Der Junge: „Zusetzen werdet ihr mir's ja nicht.“ Der Bauer: „Mußt du denn immer das letzte Wort haben?“ Der Junge: „Das erste laßt ihr mir ja nicht!“

Die Grafschafter wissen genau, daß sie in dieser Erzählung ihre eigene Geschichte erzählen, denn sie sind ganz selig dabei. So verlaufen alle Dispute, die wo anders als beim ersten Worte begonnen haben. Da türmt sich eine Widerrede auf die andere; keiner der Disputanten kann zurück; er muß das Spiel verloren geben oder mit aller Macht und List versuchen, immer noch etwas darauf zu geben, um schließlich doch das letzte Wort zu haben. Es ist ein ungeheures Jagen in der Menschheit nach dem letzten Worte, und über dem ganzen Jagdlärm wird gar nicht bedacht, ob etwa das erste Wort vielleicht noch nicht gefunden sei. Und wenn es einer gefunden hat, so läßt ihn die Menschheit gar nicht dazu kommen, es auszusprechen; sie meint ja, schon weit darüber hinaus zu sein; sie will nur noch das letzte Wort; sie will nur noch den Abschluß ihrer Diskussionen. Es ist immer wie ein Tadel, wenn von einer Untersuchung, einer Rede, einem Buche gesagt wird, daß sie keine abschließenden Ergebnisse gebracht haben. Niemand mag gern bis in die Gegend des ersten Wortes zurückgehen. Das erste Wort ist immer etwas ganz Einfältiges, und es wirkt peinlich, sich in seiner Nähe aufzuhalten und sich mit ihm einzulassen.

Ich habe mich lange, allzu lange in den Gegenden der fortgeschritteneren Diskussionen aufgehalten. Nun aber habe ich ihnen abgeschworen. Abgeschworen dem Verlangen, das letzte Wort zu haben. Denn da geht es immer so wie in der Geschichte vom Hirtenjungen und vom Bauern. Ich wandere suchend nach dem Lande, das *vor* allen Diskussionen liegt, und fürchte mich nicht davor, daß ich in immer größere Einfältigkeit hineingerate.

Die Leute wissen das und bringen mir allerlei Geschichtlein, die sie im Verkehr mit Tieren, Pflanzen und Gesteinen erlebt haben, immer mit dem Gedanken, ich könne solches für unsere Zeitschrift „Die Kreatur" gebrauchen, die sich manche bestellen in der Hoffnung, solcher Dinge mehr darin lesen zu können. Es ist ja sehr bezeichnend, daß die Menschen geneigt sind, den Namen „Kreatur" zu beschränken auf Steine, Pflanzen und Tiere. Sich selber dazu zu rechnen, müssen sie sich erst zwingen. Und was unter ihnen umgeht, Liebe und Haß, Freundschaft und Feindschaft, Trost, Glauben, Hoffnung, Angst und Verzweiflung, das hätten sie am wenigsten in der „Kreatur" zu finden geglaubt. So sehr haben sich die Menschen erhoben über die Schöpfung; so sehr haben sie sich auf sich selbst gestellt; so tief haben sie sich in ein übergeschöpfliches geistiges Reich hineingeträumt und hineindisputiert, daß ein langer Weg geworden ist zwischen den Menschen und der Kreatur.

Eine Katze verläßt mehrere Male am Tage geheimnisvoll ihre Säuglinge im dritten Stock eines Großstadthauses. Schier unsichtbar weiß sie durch die nur gelegentlich geöffnete Portür zu schlüpfen. Die Menschen sind neugierig und fangen an, sie zu beobachten. Entdecken endlich im Keller ein neugeborenes Hündlein, dessen Mutter auf der Straße überfahren worden war. Dem brachte die Katze getreulich den Überfluß ihrer Milch.

Von dem Bleichplatz eines Vorstadtgartens war eines schönen Frühsommertages ein kostbares geklöppeltes Spitzendecklein verschwunden. Die Wäscherin suchte den ganzen Garten ab. Als die Äpfel reif wurden, stieg ihr Sohn auf die Leiter, um sie mit vorsichtiger Hand zu pflücken, damit nicht etwa einer durch Absturz zu Schaden käme. Und siehe da: mitten im dichten Gezweig sah er ein Finkennest und darüber wie einen Himmelbettverhang das verschwundene Decklein fein säuberlich aufgespannt!

Ich weiß nicht, warum ich mich so sehr freute und warum es mir so warm wurde um mein Herz, als mir eine großmütterliche Freundin meiner Bücher diese Geschichten schrieb. Ich hatte solcher Geschichten schon viele in meiner Knabenzeit gelesen und gehört, und sie waren durchaus nicht alle durch lehrhafte Absicht verdorben. War es nun eine selige Erinnerung an jene Zeit, in der ich noch keinen großen Unterschied machte

zwischen Mensch und Tier, oder war es vielmehr die Freude an einer neuen Aufgabe, die dem Manne wird?

Damals kam mir wie eine Aufgabe die Überschrift dieses Aufsatzes ein. Sie stieg nicht sinngemäß aus den hübschen Tiergeschichten auf, außer daß ich mir etwa gedacht hätte, es lohne sich schon, solche Beobachtungen an der Natur zu sammeln, da sie doch die Ferne zwischen den Menschen und der übrigen Kreatur zu überbrücken imstande wären. So kann ja auch irgendeine Kunde aus einem fremden Lande der Anlaß werden, die Wege nach diesem Lande zu suchen oder gar zu beschreiten. Jene Geschichten werden vielmehr gewöhnlich so erzählt, als sei die uns fremd gewordene Kreatur auf dem Wege zu uns oder als sei sie auf dem Wege, unsere Gewohnheiten anzunehmen.

Und ich muß sagen, sie gibt sich manchmal Mühe; es ist manchmal wie ein Aufleuchten von drüben. Martin Buber erzählt in seinem Buche „Ich und du": „Ich sehe zuweilen in die Augen einer Hauskatze. Das domestizierte Tier hat nicht etwa von uns, wie wir uns zuweilen einbilden, die Gabe des wahrhaft ‚sprechenden' Blicks empfangen, sondern nur – um den Preis der elementaren Unbefangenheit – die Befähigung, ihn uns Untieren zuzuwenden. Wobei nun aber in ihn, in seine Morgendämmerung und noch in seinen Aufgang, ein Etwas aus Staunen und Frage gekommen ist, das dem ursprünglichen, in all seiner Bangigkeit, doch wohl gänzlich fehlt. Diese Katze begann ihren Blick unbestreitbar damit, mich mit dem unter dem Anhauch meines Blicks aufglimmenden zu fragen: ‚Kann das sein, daß du mich meinst? Willst du wirklich nicht bloß, daß ich dir Späße vormache? Gehe ich dich an? Bin ich dir da? Bin ich da? Was ist das da von dir her? Was ist das da um mich her? Was ist das an mir? Was ist das?!" (‚Ich' ist hier eine Umschreibung für ein Wort der ichlosen Selbstbezeichnung, das wir nicht haben; unter ‚das' stelle man sich den strömenden Menschenblick in der ganzen Realität seiner Beziehungskraft vor.) Da war der Blick des Tieres, die Sprache der Bangigkeit, groß aufgegangen – und da ging er schon unter. Mein Blick war freilich ausdauernder; aber er war der strömende Menschenblick nicht mehr. Der Weltachsendrehung, die den Beziehungsvorgang einleitet, war fast unmittelbar die andere gefolgt, die ihn endet. Eben noch hatte die Eswelt das Tier und mich umgeben, ausgestrahlt war einen Blick lang Duwelt aus dem Grunde, nun war sie schon in jene zurückgeloschen."

Wie einen Hinausgerissenen blickt das Tier den Menschen an. Buber sagt, der Blick sei Bangigkeit, und Bangigkeit sei eine Sprache, „Bangigkeit, die Regung der Kreatur zwischen den Reichen der pflanzenhaften Sicherung und des geistigen Wagnisses – diese Sprache ist das Stammeln der Natur unter dem ersten Griff des Geistes, ehe sie sich ihm zu seinem kosmischen Wagnis, das wir Mensch nennen, ergibt. Aber kein Reden wird je wiederholen, was das Stammeln mitzuteilen weiß." Von dieser Bangigkeit weiß ein jeder Tierfreund. Sie ist vielleicht nur bei ganz jungen Tieren nicht zu beobachten. Sie verschwindet auch, wenn das Tier nicht mehr den Menschen anblickt, sondern ein anderes Tier. Es scheint nicht Bangigkeit um seines Tierseins, sondern um des Menschen Menschseins willen oder um solchen Menschseins willen, wie es jetzt in uns dem Tiere begegnet.

Wir beten zu unserem Vater im Himmel: „Dein Reich komme zu uns!" Und wir blicken dabei hoch über alle Kreatur hinaus, sogar über die Wolken, sogar über das Himmelsblau, sogar über die Sterne. Der Prophet aber, der das Reich sah, sah es mitten in der Kreatur: „Die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken lagern. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh miteinander treiben. Kühe und Bären werden zusammen auf der Weide gehen; ihre Jungen werden beieinander liegen, und Löwen werden Stroh fressen wie die Ochsen. Und ein Säugling wird seine Lust haben am Schlupfloch der Otter, und ein Abwöhnling wird sein Händlein stecken in die Höhle des Basilisken. Ein jeglicher wird unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum sitzen ohne Scheu, denn der Mund des Herrn Zebaoth hat es geredet. Man wird nirgend letzen noch verderben auf meinem heiligen Berge, denn das Land ist voll Erkenntnis des Herrn, wie mit Wasser des Meeres bedeckt."

Daß wir uns nicht etwa verlaufen, indem wir von der Kreatur weglaufen auf transzendente Spiegelungen der Kreatur hinzu! Gott hat die Welt hier unten, die sichtbare wie die unsichtbare, geschaffen als unseren Weg zu ihm und als seine Wohnung bei uns!

Immer wieder möchte ich das Wort eines Grafschafter Einsiedlers herausholen aus seiner unaussprechlichen Wahrheit: „Wir bilden uns ein, der Natur ganz nahe zu sein, Gott aber suchen zu müssen in weiter Ferne, als kämen wir von der Natur und müßten einen weiten Weg zu Gott

gehen. Dieser Stein, auf dem ich sitze, ist mir aber unbekannter und ferner als Gott. Denn wir kommen von oben und wissen um das Obere, sind aber gesandt zu den Dingen der Erde, um sie zu erkennen und zu lieben, damit auch sie teilhaben an dem Leben Gottes. Wir haben noch sehr weit zu ihnen, denn einstweilen vermögen wir nur, sie zu benutzen. Wir wissen nur, daß sie sind, wissen aber nicht, wer sie sind."

Wie einen Verlaufenen blickt das Tier den Menschen an.

Der „Schwarze Herden", der ein Fuhrgeschäft betrieb und auch die Pferdemärkte manchmal bis tief nach Schlesien hinein besuchte, wußte schier alle Orte und Wege, nach denen man ihn nur fragen konnte. Er sagte mir sogar, er sei einmal im Schlaraffenland gewesen. Da er aber nicht gut genug rasiert gewesen sei, habe man ihn wieder hinausgeworfen, ehe er nur angefangen habe, sich ortsüblich sattzuessen. Gleich fragte ich ihn, ob er auch den Weg dahin wisse. „O ja," antwortete er, „aber das ist nichts für dich. Du gehörst ins Paradies." Das sagte er, weil er, der dunkle und oft sehr harte und zornige Mann, in merkwürdiger Liebe und Zartheit mir hellblondem Jungen alles Helle und Lichte zutraute und zuwünschte. „Ja," erwiderte ich, wohl merkend, daß er mit dem Schlaraffenland nur gescherzt habe, aber doch zugleich alle Möglichkeiten offenhaltend, „können Sie mir denn sagen, wo das Paradies liegt, wohin ich gehöre? Wo gehen die Wege zum Paradies?" Und erhielt zur Antwort: „Das kann ich dir ganz genau sagen: das Paradies liegt hinter den Cherubim mit dem flammenden Schwert. Wenn du diese einmal triffst, dann weißt du, daß du ganz nahe am Paradiese bist. Du mußt dich halt nicht fürchten!"

„Nein, ich würde sagen: ‚Guten Tag, ihr Cherubim; ich möchte gern ins Paradies'."

„Aber da würden sie dir wohl mit dem Schwerte drohen und sagen: Das Paradies ist seit der ersten Sünde verschlossen!"

„Ich würde antworten: ‚Ihr lieben Cherubim, mir ist die Erbsünde erlassen; ich habe wieder ein Recht auf das Paradies'."

Da machte der „Schwarze Herden" wieder jenes rätselhaft gütige Gesicht, das er immer aufsetzte, wenn ich im Disput mit ihm das letzte Wort zu behalten verstand. Er war vernarrt in Kinderklugheit und Kinderreinheit. „Wenn mich", so sagte er nun, „der Herrgott einmal stell-

vertretungsweise als Cherub am Tor des Paradieses Dienst tun läßt und du kommst gerade daher, dann lasse ich dich gleich hinein. Sonst aber, wenn etwas ganz Schweres und Brennendes vor dir steht, da ist das Paradies dahinter; du mußt aber hindurch durch alle Schwierigkeit und Hitze. Gerade wo es am verzweifeltsten ist, mußt du durch, denn dort ist die Pforte."

Ich setzte noch darauf: „Na, wenn *Sie* schon so gut sind und mich hineinlassen würden, da können doch auch die Cherubim nicht häßlich sein!"

Es ist eine merkwürdige Macht, die uns von der Kreatur fernhält, so daß wir ihr oft sehr trügerisches Spiegelbild in den Brechungen des Geistes und die von Jahr zu Jahr steigende Nutzbarkeit ihrer Kräfte kennen, aber sonst kein Verständigungsmittel mit ihr haben außer der Gewalt, die wir ihr antun. Es ist eine Macht wie die der Cherubim vor dem Paradiese, wenn es nicht die Cherubim selber sind. Denn in der Kreatur, hinter dieser Macht verborgen, liegen noch alle Kräfte und Seligkeiten des Paradieses, die, wie die Dichter sagen, jetzt nur noch hervorleuchten in den Lichtern der Blumen und der Kinderaugen, die aber auch in jedem Heilkräutlein wirken – und vielleicht auch in jeder technischen „Errungenschaft". Es steht auch noch der Baum des Lebens, hat sich vielleicht in Millionen Samenkörnern und Stecklingen über die ganze Erde verbreitet, ist vielleicht gar einer von meinem Erlengrund oder von Schneiderbauers Busch drüben jenseits des Langen Grundes. Aber jene Macht steht vor ihm; seine lebenspendende Wirkung ist uns ferngerückt und versperrt.

Wo ist der Weg?

Ich muß es einmal sagen, so dumm und einfältig es auch klingt, und es ist sicher mehr als eine poetische Stimmung, daß auf mich alles, was Weg ist, einen ganz starken Zauber ausübt; muß freilich bitten, in dieser Aussage von dem Worte Zauber jeglichen Gedanken an Dunkles, Okkultes, Magisches fernzuhalten, denn es ist alles ganz licht und offenbar. Auf der halben Straße zwischen Schlegel und Neusorge biegt in rechtem Winkel der Bauernweg ab, der die Querrichtung schon nach etwa hundert Schritten wieder verläßt und in Gleichrichtung mit der Straße unseren Neusorger Feldhäusern zustrebt. Dort wo er das Knie macht, hat mich meines Wissens jener Zauber das erste und wohl unvergeßliche Mal

überfallen. Es ist dort weiter gar nichts zu sehen als nur eben ein Weg mit zwei Rädergleisen. Früher bildete sich dort oft von den Wiesen her ein kleiner Tümpel, an dem zuzeiten ungeheuer viel Kohlweißlinge spielten. Als die Schlegler Glashütte noch bestand, wurde auch manchmal von ihrem Bruchzeug eine Wagenladung an jene Stelle gefahren, um den Weg aufzuschütten und die Tümpelbildung zu beseitigen. Aber so interessant auch diese Bruchstücke und Schmelzklumpen waren, zu jener Zeit waren sie längst eingeebnet und mit Asche und Schlacke bedeckt, von denen der Weg im Sonnenschein einen dunkelvioletten Schimmer ausstrahlte.

Wege werden sonst nur immer nach ihrem Ziele oder nach ihrem landschaftlichen Rechts und Links oder nach dem Geldwerte ihrer Herstellung geschätzt, selten aber um ihrer selbst willen, selten sogar um ihrer Geschichte willen, um der Schicksale willen, die über sie getragen worden sind, um der Gedanken und Erkenntnisse willen, die auf ihnen empfangen worden sind. Und wenn schon dies, dann ohne Berücksichtigung irgendeiner Möglichkeit, daß der Weg selber einen wesentlichen Anteil daran gehabt oder genommen haben könnte. Mich aber nahm damals der Weg auf wie die Halle eines Wundertempels. Es sprangen Brunnen darin, an denen meine Seele trank.

Es ist wohl auch nicht zufällig, daß viele meiner schriftstellerischen Arbeiten, denen ich die Berufung zur Mitbegründung und Mitherausgabe dieser Zeitschrift „Die Kreatur" verdanke, von Straßen und Wegen ausgingen und daß ich diese Straßen und Wege immer ganz genau bezeichnen mußte, so als hinge die ganze Arbeit in der Luft, wenn ihr Ausgang nicht als wahrhaftiger und wirklicher Ort auf dieser Erde bezeugt würde, und als hinge die Zuverlässigkeit dessen, was ich zu sagen hatte, gerade von diesem bestimmten Orte, von *dieser* Straße, von *diesem* Wege ab. Ich selbst hielt es anfänglich für zufällig, für literarische Eigenart oder Armseligkeit, bis mich mein Freund Joseph Kühnel, der Herausgeber der religiösen Zeitschrift „Heliand", darauf aufmerksam machte, daß der am Anfang eines von ihm erstmalig abgedruckten Artikels geschilderte Weg ein Symbol und mehr als Symbol der mir offenbar gewordenen Wahrheit sei.

Der Weg zur Kreatur – als mir dieses Wort wie ein Befehl zum Augenöffnen, zum Nachdenken und zum Schreiben kam, gesellte sich hinzu der

Geist des Florens Christian Rang, schier Seite an Seite mit jenem Wort des Schlegler Einsiedlers von der Länge des Weges zur Kreatur und von der Richtung dieses Weges. Ich erinnerte mich an das Wort Rangs: „Was der Himmel befiehlt, hat auf Erden zu geschehen – in diesen kategorischen Imperativ mündet die praktische Vernunft in ihrer ersten Periode", und es war mir, als habe Rang auch gesagt, daß die Anfänge der Erdbeschreibung von der Astronomie her genommen worden seien; dem Bilde des Firmaments müsse das Bild der Erde entsprechen; wenn man den Himmel kenne, kenne man auch die Erde; wir kämen also von oben her nach und nach zur Erkenntnis der irdischen Kreatur. Ich suchte und fand jenes Wort bald wieder im 3. Heft des 2. Jahrgangs unserer Zeitschrift und merkte, daß die übrigen Erinnerungen doch sehr ungenau waren: was Rang gesagt, hatte in mir eine Verwandlung durchgemacht. Dafür aber schlug mich ganz überraschend eine kurze Bemerkung, mit der Martin Buber den Abdruck des Stücks (Historische Psychologie des Karnevals) begleitet: das Stück bedeute *Weg*. Buber sagt, daß es auch Hindernis und großen Kampf bedeute. Aber daß es Weg bedeutet, gab für mich den Ausschlag. Ich studierte das Stück noch einmal und fand, daß die Verwandlung meiner Erinnerungen doch nicht eine Verkehrung war. In der Zeit, in der die Berechnung der Sternbahnen, das Gesetz der Astronomen, vom Himmel gebrochen wird, in der Zeit des Herrschaftswechsels in der Sternenwelt, zerbricht auch der irdische Kalender und der Kodex der irdischen Verhältnisse. Chaos und Narrheit brechen durch, es wird Karneval, und Karneval erhebt die Gesetzlosigkeit zum Gesetz – was der Himmel befiehlt, hat auf Erden zu geschehen! „Durch das Kalenderloch der Unordnung brach der Triumphzug des Dramas der Außerordentlichkeit." Bis daß die Gewissensfreiheit der Menschen gesetzlich garantiert wurde, bis dahin verfolgt Rang den Weg vom götterbelebten Sternhimmel bis zu der uns nächsten Kreatur, bis zu unserer außerordentlichen Freiheit vom Gesetz. Erst kennt der Mensch die Götter und ihren Durchbruch durch die errechnete Gesetzmäßigkeit; nach langen Wegen erkennt er sich selbst, von den Göttern her, vom Himmel her.

In der Geschichtswissenschaft tauchte einmal die tolle Hypothese auf, daß ein großer Teil der ältesten Geschichten nicht geschrieben sei nach dem wirklichen Verlauf der Dinge, sondern nach der astrologischen Berechnung, wie der Verlauf der Dinge nach ihren Konstellationen hätte

sein müssen. Irgend etwas Ernstes ist an dieser Tollheit. Ich habe Menschen kennengelernt, die ihre eigene Geschichte machten nach den Angaben der Kartenlegerin oder des Sterndeuters. Von oben her. Die Geschichte ihrer Vergangenheit legten sie sich so zurecht, und die Geschichte ihrer Gegenwart bestimmten sie so. Selbst in den Evangelien findet sich die Formel: Dies aber sagte oder tat Jesus, damit erfüllt werde, was der Prophet gesprochen. „Was der Himmel befiehlt, hat auf Erden zu geschehen" – „Vater unser ... Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden!" Und wir glauben zu wissen, wie dieser Wille im Himmel geschieht; wir glauben, nur dafür sorgen zu müssen, daß er „also auch auf Erden" geschehe. Das vom Himmel wissen wir, aber wir werden immer unwissender, immer stärker wird das „Soll" und das „Sollte", je näher wir der Erde kommen. Wir kommen vom Himmel her – vom Himmel der Sterne oder vom Himmel Gottes oder vom Himmel des Geistes – mit Bildern, die von dort her geprägt sind, und pressen diese Bilder auf die Dinge und Vorgänge dieser Erde, und siehe, es stimmt; wir sehen gar nicht, daß nicht alles stimmt; so sehr sind diese Bilder unsere Augen geworden.

Ich bin einmal sehr erschrocken über mich selbst. Ich war auf einem Gutshofe nahe an der polnischen Grenze und sollte das Gutshaus malen und zugleich den Kindern des Gutsverwalters ein wenig das Malen beibringen, so gut und so schlecht, wie ich es selber vermochte. Das Gutshaus mit seinen weißen Wänden, seinem Zinnengiebel und seinem Ziegeldach stand bald auf der Malpappe so klar und deutlich, daß man schier hineingehen und darin wohnen konnte. Daneben aber stand eine alte, hohe Fichte. Ich legte sie an und begann die Farben aufzusetzen. Als der Förster die Malerei sah, sagte er: „Das Haus ist mein Haus, aber die Fichte ist irgendeine Fichte, nicht aber die Fichte an der Ecke des Gutshauses." Ich sah schärfer zu: Stamm, Astwerk, Umriß, alles war genau „nach der Natur" gemalt, aber es fiel mir jetzt selber auf, daß die von mir gemalte Fichte nichts anderes war als eine der vielen Fichten, die auf den damals in allen bürgerlichen Stuben als Zimmerschmuck dienenden Öldrucken mit romantischen Berg- und Alpenlandschaften standen. Mit vieler Mühe suchte ich in den nächsten Tagen das wirkliche Bild dieser einen bestimmten Fichte zu erkennen, vermag aber nicht zu sagen, wieweit mir dies gelungen ist. Ich war schon dankbar

für den Schreck der Erkenntnis, daß wir die Kreatur ansehen und messen mit Bildern und Maßen, die wir von wo andersher mitbringen. Ich gehe seither schon einen langen Weg. Es ist sehr schwer, durch das flammende Schwert der Cherubim hindurch in das Land Eden zu schauen.

Erst in den letzten Tagen erschien in der „Theologischen Revue" ein Leitartikel von Professor Joseph Schmidlin über „Kirchenkunde" als ein „im theologischen Unterricht wie in der literarischen Pflege *neues Glied* der Gotteswissenschaft". Das ist ein ganz sprechendes Beispiel für das langsame, zaghafte, tastende Zuschreiten von weither zu einem Ding inmitten der Kreatur, das doch wie ein babylonischer Turm über alle Völker hin sichtbar dasteht. Wir wohnen darin oder stehen an den Pforten oder fliehen es; Millionen suchen darin ihren Himmel; und da wird auf einmal gesagt: Wir haben noch keine eigentliche Kunde davon! Wohl, wohl, wir haben aus all den zwanzig Jahrhunderten, in denen man vom Bestehen der Kirche weiß, eine ganze Anzahl von Aussagen und Berichten über den Zustand der Kirche, über ihre Ausbreitung und ihre Tätigkeit, und im letzten Jahrhundert ist sehr viel statistisches Material aufgeschichtet. Aber als Schmidlin eine Vorlesung über Kirchenkunde halten wollte und sich mit „dem besten Spezialisten in diesen Fragen, der in der Quellenzusammentragung wenigstens für Deutschland relativ am meisten geleistet hat", dem Jesuiten A. Krose beriet, erklärte ihm dieser rundweg, es sei nicht möglich, eine derartige Vorlesung durchzuführen, „weil es nach dem derzeitigen Quellenstand für die außerdeutschen Länder ausgeschlossen sei, ein wissenschaftliches Bild von der kirchlichen Gegenwart zu bieten." Freilich denke ich: da ich vierzig Jahre lang mit offenen Augen und empfänglichem Herzen in der Kirche gelebt habe, kenne ich wohl die Kirche. Ich kenne sie aber nur soweit, als ich in sie hineingelebt habe. Es gab eine Grenze, von der aus ich sie nicht mehr erkennen konnte. Und die meisten anderen, die noch in ihr leben, kennen sie noch viel weniger; sie sind noch nicht einmal bis zu jener Grenze gekommen oder sind vor ihr zurückgewichen. Und doch wird außerordentlich viel von der Kirche gesprochen, als sei sie bis in ihr tiefstes Wesen bekannt. Wir haben ja doch die Kirchengeschichte! Und wir meinen, von der Kirchengeschichte aus müßten wir die Kirche bis ins Innerste hinein kennen. Von der Vergangenheit der Kirche her! Allein ist das nicht wieder ein ferner Ausgang und ein langer Weg? Erkennen wir nicht gerade

daraus, daß wir erst einen Umweg über die Vergangenheit machen müssen und weit entfernt sind vom Gegenwärtigen? Gerade von der Kirchengeschichte sagt Schmidlin, ein Wort aus dem letzten Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands aufnehmend: „Die Kirchengeschichte machte in ihrem akademischen Betrieb respektvoll Halt vor der Gegenwart und legte zwischen sie und ihren eigenen Ablauf eine fast hundertjährige Isolierschicht." Diese Isolierschicht, waren das nicht etwa wieder die Cherubim mit dem flammenden Schwert?

Nur die Dogmatiker haben da keine Schmerzen. Sie schreiben dicke Traktate und vielbändige Werke „De ecclesia". Schier keine Frage bleibt ihnen unbeantwortet, schier kein Rätsel ungelöst. Sie kommen von ihren obersten Prinzipien her. Sie haben ihre Wissenschaft vom Himmel und aus den höchsten Reichen des Geistes, aus unerbittlich strenger Logik und – scheinen gar nicht zu ahnen, wie weit der Weg noch zum wirklichen Ding ist. „Was der Himmel befiehlt, hat auf Erden zu geschehen;" was logisch richtig gefolgert ist, das müsse auch so da sein auf der Erde. Ich will nicht dagegen streiten; ich will nur sagen, daß von diesen Reichen aus der Weg zum wirklichen Ding sehr weit ist; will es nur als Beispiel dafür bringen, daß wir von oben ausgehen und erst ganz langsam zu den Dingen selbst kommen und daß wir ihnen die von oben mitgebrachten Bilder aufzupressen versuchen und uns den Zugang zu ihnen oft ganz unmöglich machen. Ich möchte sprechen wie der Schlegler Einsiedler: daß wir von Gott ausgehen; es ist aber immer *unser* Gott, der Gott, den wir uns denken, und das kann auch ein Götze sein. Auch vor dem wahren Gott stehen Cherubim!

Von unserem Hause aus quer über den Langen Grund gesehen, steht an Schneiderbauers Wege eine alte, schöne Kiefer, die ebenso wie die herrliche Buche am Nordrand des Busches, ein groß Stück weiter dem Hofe zu, von dem alten Schneiderbauer bei seinem Sterben dem jungen zu Schutz und Schonung heilig anvertraut worden ist. Mit diesem Baum ist etwas. Oft wenn ich an ihm vorübergehe, hält er mich an und tut einen Bann über mich. Als ob unter seinen weitragenden Ästen die Liebe wohnte und den Durchgang durch ihr Schloß und ihren Garten offen hielte, so ist es. Es ist auch wie eine Rede, aber mit Menschenworten nicht wiederzugeben. Es ist nachher, als ob ich an einem Tisch mit wunderbaren

Speisen und Getränken gesessen hätte; so trage ich Kraft und Freude davon. In Gesprächen mit mir selbst unter diesem Baum nimmt der Baum die eine der beiden Gesprächsrollen. Wenn mich jemand fragt, mit wem ich da rede, muß ich sagen: „Ich mit mir selbst." Sind denn zwei Redende in mir? Ich sage nicht, daß zwei Ich miteinander reden, sondern nur der eine bin „ich", den anderen benenne ich als „mich"; es ist einer der keinen Nominativ hat, wie „Ich" keinen Akusativ, und dieses einen, der keinen Nominativ hat, dieses einen Gesprächsrolle übt der Baum.

Niemals will ich mit dem Baume reden, wie ein Dichter mit den Dingen der Natur redet; ich will mit ihm nur so reden, wie ein Gottesgeschöpf mit einem anderen Gottesgeschöpf redet, will also den Baum nicht etwa erst zum Menschen machen, damit er mit mir rede. Ich will mich bloß mit ihm in Verbindung bringen auf der uns beiden gemeinsamen Ebene unseres Geschaffenseins.

So oft ich in letzter Zeit in solchem Begehren an dem Baum vorüberging, hatte ich im Herzen die Bitte: „Sage mir etwas von dir!" Die Antwort, die mir da kam, war seltsam. Sie lautete etwa so: „Das Weib war dir zuerst Schwester; da war es unfruchtbar. Dann wurde es dir ein himmlisches Wesen, eine Königin, eine Göttin; da hat es dich selig gemacht. Dann nahmst du es als Dienerin in dein Haus; da hat es dich satt gemacht und hat deine Stuben gewärmt und deine Kleider in Ordnung gebracht. Dann erst erkanntest du es als Weib; da wurde es dir ‚Leben', wie schon dein Urvater das erste Weib genannt hat, und es wurde Mutter von Lebendigem."

Ich darf diese Antwort nicht fälschen, also wohl auch nicht deuten; ich dachte nur nachher: Mir waren die Bäume auch dereinst wie Geschwister, und wenngleich ich dann nicht wie meine heidnischen Vorväter den Bäumen göttliche Verehrung erwiesen, so weiß ich doch, daß ich dies in meinen Vorvätern getan habe. Und dann war ich Romantiker genug, um für besonders schöne Bäume zu schwärmen. Und dann kam auch eine Zeit, in der ich die Bäume nur nach ihrer Nutzbarkeit ansah. Jetzt aber, wenn die alte Kiefer gesagt hätte: „Ich will dir mein Geheimnis verraten: Ich bin ein Baum!" – da wäre es mir wie eine selige Offenbarung von etwas ganz Neuem gewesen. Hat sie es mir nicht wirklich gesagt?

Der Weg zur Kreatur hat deutlich unterscheidbare Einzelstrecken, die

wohl die ganze Menschheit, wohl jedes Volk, wohl jeder Mensch durchlaufen muß oder vielmehr zu durchlaufen beginnen muß. Eine dieser Strecken ist die Vergöttlichung der Natur, eine andere die romantische Naturschwärmerei, eine dritte – ich will aber weder eine Reihe noch eine Zeitfolge aufstellen! – die Nutzbarmachung, eine vierte die naturwissenschaftliche Forschung, eine fünfte die Vergewaltigung, eine sechste die Versklavung, eine siebente die Entdeckung und Erfindung. Das sind aber nicht alle Strecken; die wichtigsten und letzten kennen wir noch nicht. Zwar die Entdecker und Erfinder haben das Glück gehabt, mit einer Hand hineinzugreifen in den uns noch vorbehaltenen Schatz. Sie sagen, daß sie nach langen Studien und Versuchen dazu gekommen seien, also wie es scheint, logisch und rationell. Aber wenn man sie ernstlicher fragt, gestehen sie ein, daß letztlich ein Zufall zum vollen Erfolge geführt habe. Es kam ein Tag und eine Stunde, da waren sie völlig verzweifelt und wollten alle Versuche einstellen. Aber es riß sie etwas zu irgendwelchem weiteren Tun. Ihre Sehnsucht war aufs höchste gestiegen. Sie waren mit ihrem ganzen Wesen hineingerissen; sie waren schier selber Holz, Metall, Strom geworden. Da auf einmal kam es. Es war ein Aufeinanderzu. Es war ein Augenblick höchster Seligkeit. Strahlend schreitet, so sagt die Schrift, der Bräutigam aus der Schlafkammer. So auch der Mann, dem das Glück geworden ist, die verschlossene Kreatur zu öffnen und ein neues Geschenk aus ihren noch verborgenen Schätzen zu empfangen. Manchem wird es ohne vorausgängliche Mühe und ohne Verzweiflung.

Im übrigen gehen wir aber wohl alle noch auf der Strecke der Gewalt. Wir berufen uns auf das Wort des Schöpfers, das da in der landläufigen Übersetzung heißt: „Erfüllet die Erde und machet sie euch untertan!“ Man spürt schon dieser Übersetzung an, daß sie von Gewaltmenschen für Gewaltmenschen gemacht worden ist. Sogar das Wort Gottes ist vergewaltigt. Die beiden Freunde des biblischen Wortes, Martin Buber und Franz Rosenzweig, die in höchster Liebe an jedes einzelne Bibelwort herangehen und es geradezu bitten, daß es in ursprünglicher Reinheit, Schönheit und Kraft, oder wenn es nicht schön oder nicht kraftvoll ist, dann in seiner Armut und Schwäche in die deutsche Sprache einkehre, übersetzen das Wort: „Erfüllet die Erde und werdet ihrer mächtig!“ Das heißt doch etwas ganz anderes als jene landläufige Übersetzung. „Erwerbt

euch die Macht, die in der Erde geborgen ist!" Nichts ist gesagt von Gewalt und Unterwerfung, nichts von Untertänigkeit der Erde als Ausgang der in dem Worte liegenden Verheißung. Oder gibt es nicht auch ein Mächtigwerden in der Liebe? Eine alles bezwingende Kraft der Sanftmut? Hat nicht der Gottesmann Jesus die richtigste und schönste Umschreibung jenes Schöpferwortes gegeben, als er sagte: „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen"?

Mitten hinein in diese Gedanken wurde mir vom Rotapfel-Verlag das Buch „Gewalt und Gewaltlosigkeit" zugeschickt, das von Franz Kobler im Auftrage der Internationale der Kriegsgegner herausgegeben wurde. Das Buch ist mehr als eine Tendenzschrift im Dienste des aktiven Pazifismus; es geht weit über seine politische Bedeutung hinaus; es packt jeden an seinem Orte und in seiner Stunde, auch wenn ihm die Frage des Kriegsdienstes oder der Kriegsdienstverweigerung örtlich und zeitlich fern abliegt. Ich selber würde mich, wenn sie mir nahe käme, wohl an das Apostelwort halten: „Jedermann füge sich den obrigkeitlichen Gewalten. Denn es gibt keine Gewalt außer von Gott; die bestehenden aber sind von Gott angeordnet; also leistet, wer sich der Gewalt widersetzt, gegen Gottes Anordnung Widerstand." Aber was das Buch leistet: Es bringt die Gewalt an das Sonnenlicht; es enthüllt ihre Gestalt und macht sie sichtbar; es zwingt sie vor das Gericht, und das Gericht wird ihren Anspruch auf Ewigkeit verwerfen und das Urteil verkünden, daß sie ihre Zeit hat und daß sie nach dieser Zeit vergehen muß. Gewalt ist nur eine Strecke auf dem Wege zur Kreatur, und in dem Buche reden ernste Männer und Frauen davon, daß diese Strecke ein Ende haben werde; sie beginnen mutig die „Erziehung zur Gewaltlosigkeit"; sie nehmen den Spruch Laotses auf:

Das Erdreich ordnen wollen mit Gewalt,
das mißlingt, wie die Erfahrung lehrt.
Das Erdreich folgt einer geistigen Kraft,
der die Gewalt nicht beikommen kann.
Es ordnen wollen, bringt es in Unordnung;
es festigen wollen, bringt es ins Wanken.

Der Skeptiker sagt, er anerkenne zwar eine Möglichkeit, wenn auch eine ganz utopische, daß man einmal unter den Menschen ohne Gewalt

auskomme, aber die „Natur" werde von der Liebe immer nur das annehmen, was ihr Wachstum fördert, nie aber einer anderen Kraft folgen als der physischen Gewalt. Und dieser Skeptiker hat die Majorität der Menschen auf seiner Seite, sogar – wenn wir nicht die Zeit haben, uns ernstlich zu besinnen – uns selber. Er behauptet sogar, daß kein vernünftiger Mensch je auf einen anderen Gedanken kommen könne, außer etwa ein Dichter und Träumer, und was an gegenteiliger Erfahrung erzählt werde, gehöre in das Gebiet der Legenden und Märchen und könne vor der historischen Forschung nicht bestehen. Selbst Christen, die sich ihrer Bereitschaft rühmen, für jedes Wort des Evangeliums ihr Blut zu vergießen, wagen nicht zu widersprechen, weil es doch gar zu einfältig wäre, etwas Gegenteiliges zu sagen. Aber über dieser ganzen skeptischen Gesellschaft leuchtet auf das Wort, das Jesus zu seinen Jüngern sprach: „Wahrlich, ich sage euch, wenn ihr Glauben haben werdet und nicht zweifelt, so werdet ihr nicht nur das am Feigenbaume tun, sondern wenn ihr zu diesem Berge saget: Heb dich und stürze dich ins Meer, so wird es geschehen."

Wenn die neue Macht, durch die wir der Erde mächtig werden sollen, stark genug sein wird, dann wird die Kreatur erlöst sein von der physischen Kausalität, in die wir unsere Gewalttätigkeit eingebaut haben. Unser Wort wird eindringen in die innersten Kräfte der Kreatur und wird von ihnen erfüllt werden. Jesus nennt diese neue Macht Glauben, begreift aber unter diesem Wort die ganze Fülle des Lebens und der Liebe. Ein Senfkörnlein groß von diesem Glauben wird Macht haben über starke Berge – oder wird die Macht starker Berge haben.

Ich will aber nicht das letzte Wort haben wie der Hirtenjunge, ehe mir denn das erste gelassen wird. Das erste Wort aber kennzeichnet sich vor allen späteren durch seine allereinfältigste Einfalt. Alle unsere großen Wissenschaften hatten als Anfang ein ganz einfältiges Wort. Ich selbst bin als alter Akademiker wohl nicht mehr fähig für ein solches Wort. Aber es gibt hier in meiner Heimat noch Leute, die dazu fähig sind. Freilich haben auch sie schon eine schier unüberwindliche Scheu davor, als einfältig zu gelten. Ich muß es ihnen in dem Grade, in dem ich es selbst noch vermag, vormachen, so wie man in manche Pumpe erst ein Kännlein Wasser hineingießen muß, ehe man aus ihnen ganze Tonnen heraus-

pumpen kann. Es ist dies keine Überlistung, die sogleich alle Einfalt vergiften würde. Nein, wenn ich schon einfältig werde, dann brauche ich keine List dazu; da genügt der noch vorhandene Drang meines Wesens. Es ist aber rührend, wie prompt der Strom der Einfalt fließt, wenn er nur erst durch ein Kännlein Einfalt angeregt ist. Wie von einem Banne erlöst leuchten die Menschen in ihrem Angesicht auf und verbreiten dann über mich das Lob, das auch mir als das höchste gilt: „Mit dem kann man reden." Ja sie entschuldigen sich sogar manchmal nachträglich, daß sie vorher „so" geredet haben; sie meinen: „so klug sein wollend" oder „so skeptisch und kritisch" oder „so liberal".

Da sind vor allem die „kleinen Leute", die von allen Ackergütern der Erde nur ein paar Beetlein am Haus oder gar nur ein wenig Blumentopferde auf dem Fensterbrett haben. Dafür können sie auch jedes Blättlein, das wächst, und jede Knospe, die ansetzt, beobachten. Und sie verderben ihre Beobachtung nicht wie unsereiner dadurch, daß sie etwas erforschen wollen; sie wollen sich nur freuen, und Freude verdirbt nichts auf der Erde.

Diese Leute wissen, daß sie bei ihren Pflanzen weder mit Klugheit, noch mit Gewalt auskommen. „Es nutzt alles nichts, wenn man nicht ein wenig Liebe dazu hat", sagen sie, und sie meinen dies keineswegs so, als ob die Liebe nur dazu notwendig wäre, die rechten Mittel und Mittelchen auszusinnen und mit genügendem Fleiß anzuwenden, sondern vielmehr so, daß das lieberfüllte Wesen unmittelbar auf die Pflanzen wirke und – Gegenliebe erwecke. In der Nachbarschaft ging ein Myrtenstock ein. Von seinen Ästen waren einige Zweiglein für ein Begräbnis abgeschnitten worden, vorsichtig und kunstgerecht. „Ja, da muß man ein schwarzes Trauerschleiflein an den Stock binden, sonst geht solch ein Myrtenstock ein", so sagte einer der Nachbarn mit einer Nüchternheit, mit der er einem fiebernden Menschen Lindenblütentee zum Schwitzen angeraten hätte. Meine Mutter hatte viel Wermutstauden im Hausgärtlein, obwohl wir damals selten einen verdorbenen Magen hatten. Der Wermut überwucherte einen großen Teil des Gartens, aber meine Mutter, die sonst viel auf die Pflege des Gärtleins gab, rodete ihn nicht aus. Als meine Mutter starb, im nächsten Jahre schlug keine einzige Wermutstaude im Garten aus, und erst jetzt nach vielen Jahren gedeiht der Wermut wieder im Garten.

Doch bei Blumen und Pflanzen des Hausgärtleins oder des Fensterbretts drückt der Skeptiker noch eines seiner skeptischen Augen zu und versagt sich den ausdrücklichen Widerspruch, ein sicheres Zeichen, daß hier noch nicht die Gegend des ersten und einfältigsten Wortes liegt. Von Tieren weiß er selbst manche Geschichte zu erzählen. Kommt aber das Gespräch auf die „Sympathie" lebloser Wesen mit den Menschen oder miteinander, dann denkt er gleich an Andersens Märchen.

In dem kleinen Schusterhäuslein an der Neuroder Straße, kurz vor den Eisteichen der Roterbrauerei, hatte sich jahrelang ein alter Spazierstock herumgetrieben. Er war aus einem Wurzelstück geschnitzt; der Griff hatte die Gestalt eines unheimlichen Vogels, und am Stab war oben, zwischen den Klauen des Vogels, die Jahreszahl 1617 eingekerbt. Das Schusterhäuslein ist weit und breit bekannt durch sein schmuckes Aussehen und durch das von Blumen und Blüten wuchernde Gärtlein, das sich von dem tief am Rande gelegenen Hause zur Straße herauf zieht. Der nun siebzigjährige Meister sitzt fleißig auf seinem dreibeinigen Schemel, aber er fand doch immer Zeit, sein Haus mit neuen Farben und Schnitzereien zu schmücken und seinen Garten zu pflegen. Alles was Gott geschaffen hat in der weiten Welt, hätte er am liebsten in seiner kleinen Welt nachgebildet. Auch der alte Stock sollte seinen Dienst haben. Er wurde zu einer jungen Rose gesteckt, und er hielt sie tapfer, bis sie groß genug geworden war. Im Winter 1928 aber kam das Faschingsfest in der Schmiede, einem Wirtshaus an der Schlegler Grenze. Der alte, überall beliebte Meister hatte von jeher das freiwillige Amt eines Magister ludorum bei solchen Gelegenheiten, wobei ihn seine zahlreichen Söhne und Töchter und Enkelkinder, alles fröhliches Volk, lebhaft unterstützten. An diesem Fasching gedachte er nun seines alten Stockes, der zu seiner Maskerade paßte. Er sah so aus, daß der Stock denken mußte, er ginge wieder mit einem seiner ersten Besitzer aus dem 17. oder 18. Jahrhundert. Als der Meister nach dem Tanz heimging, blieb der Stock im Wirtshaus. Die Wirtstube ist seit einigen Jahren geschmückt mit einer großen Zahl von „Altertümern", schlesischen Bauerntellern und schöngeschliffenen Gläsern. Das Regiment über diese Altertümer führt eine uralte Uhr, an deren Gehäuse, zwischen zwei Türmlein, ein tapferer Wachsoldat immerfort auf und ab geht. Die Wirtin ließ dem Meister sagen, daß der Stock zurückgeblieben sei. Der Meister ließ ihr antworten,

falls der Stock in die alte Gesellschaft passe, solle er dort bleiben. Daraufhin hängte die Wirtin den Stock in die Nähe der alten Uhr. Und siehe da, die Uhr blieb stehen. Natürlich auch der Wachsoldat. Und es war keine Möglichkeit, sie wieder in Bewegung zu setzen. Ein paar Schritte, dann stand wieder alles still. Da sagte die kleine Tochter des Wirts: „Mutter, die beiden vertragen sich nicht. Du mußt den Stock wo anders hin hängen!" Die Wirtin tat's, und die Uhr fing wieder an zu laufen. Natürlich auch der Wachsoldat. Einige Tage später kam ich in die Schmiede. Da sagte mir die Wirtin, wenn ich den Stock haben wolle, könne ich ihn haben. Wir hatten sie wegen ihrer Altertümer immer gut beraten, da wollte sie mir eine Gefälligkeit erweisen. Seitdem ist der Stock bei mir, und er hat sich bei mir noch nie als unverträglich bewiesen.

Weil es nun einmal von Uhren geht, so sei auch dies noch erzählt: Der Freiburger Professor Alban Stolz hat in seinen Büchern öfters davon gesprochen, daß seine Uhr stehenblieb, wenn ein ferner Freund von ihm gestorben war. Er dachte sich das so, daß die Seele des Verstorbenen doch noch soviel Körper hatte, um wenigstens das fein abgewogene Verhältnis zwischen Zuggewicht und Pendel der Uhr zu beeinflussen und zu Mitteilungen zu benutzen. Die von ihm berichtete Tatsache ist aber viel richtiger und wichtiger als die von ihm versuchte Erklärung. Erklärungen sind nie erste Worte; sie sind die Eisenbahnweichen der Gedankenzüge, und mit ihrer Hilfe kann man den Zug lenken, wohin man will. Es sind auch zwischen mir und der mitgeteilten Beobachtung zuviel Zeit und zuviel Raum und zuviel Geist. Wäre Alban Stolz noch ein wenig einfältiger gewesen – das ist nun freilich für einen aktiven Professor geradezu verboten – so hätte er sich damit begnügt zu sagen: Die Uhr ist fähig, mehr Mitteilungen zu machen als bloß wie spät es sei. Er hat noch nicht darauf geachtet, wie sehr der menschliche Geist darauf aus ist, sich überall einzuschalten und so zu tun, als ob er alles selber gewesen wäre.

In den Neusorger Häusern hängen meistens Uhren, die schier gar keinen Anspruch darauf machen, die Zeit richtig anzugeben. Aber an eine Uhr stellten die Menschen diesen Anspruch, weil sie teuer genug war. Wie es auch immer zu erklären ist, in Neusorge dachte sie nicht daran, diesen Anspruch zu befriedigen. Und das war peinlich, da die Autowagen nach der Stadt und die Eisenbahnzüge in die Welt sklavisch nach der Bahn-

zeit gingen. Da schickte es sich, daß der Besitzer dieser Uhr in den Besitz eines Präzisionswerkes kam, das wenigstens einen Monat lang die Zeit bis auf die Minute genau anzugeben versprach. Von diesem Tage an richtete sich die ältere Uhr genau nach dem Präzisionswerk, und da dieses auch im Laufe eines Monats gegen alles Versprechen sieben Minuten vorging, so ging auch die ältere Uhr diese sieben Minuten vor.

„Da wird halt ..." beginnt gleich der, der das nächste oder gar schon das letzte Wort haben will. Die Fortsetzung seiner Rede ist mir aber gleichgültig. Ich will noch eine Weile beim ersten Worte bleiben.

„Da müßte man ja mit den Dingen reden können!" hebt jener wiederum an. Eine Hausfrau, die sehr ehrgeizig darauf sah, daß in ihrem Haushalt alles in tadelloser Ordnung sei, wollte immer alles erzwingen. Bis sie den unzählbaren Widerständen, die in den Dingen stecken, erlag. Ich weiß nicht, ob sie an meinen Kreaturaufsatz über die Widerstände und Beistände (Kreatur II, 1) gedacht hat, aber sie schrieb uns jüngst, daß sie nun zu den Dingen in ein ganz anderes Verhältnis gekommen sei; sie habe es aufgegeben, irgend etwas von den Dingen zu erzwingen; sie verlege sich aufs Bitten, wohl eigentlich, von ihrem Stolz aus gesehen, notgedrungen, aber doch von Herzen demütig, und siehe da, der schier organisierte Widerstand beginne ganz erfreulich zu weichen.

„Das lag nicht an den Dingen, das lag nur an ihr! Sie ist ruhiger und selbstbeherrschter geworden; sie faßt jetzt die Dinge ganz anders an, und darum gelingt ihr jetzt alles besser", so wird der Inhaber des zweiten und Behaupter des letzten Wortes reden. Von wem aber ging die Veränderung aus? Wer erzwang den Übergang vom Zwingenwollen zum Bittenwollen?

Am 7. Februar 1928 fuhren wir mit einem Sportschlitten, der aber meist den Dienst eines Lastschlittens tun muß, zum Kleinbahnhof, um eine Kiste mit Büchern abzuholen. Es ging quer über die tiefverschneiten Felder. Unser Schäferhund brachte einen Ast herbei und legte ihn vor unsere Füße. Wir sollten den Ast ein Stück weit fortschleudern, damit er ihn wiederholen könnte. Ich ließ mich gern in das Spiel ein, bis wir auf die Straße kamen, wo es wegen der dahersausenden Autos enden mußte. Als wir wieder daheim waren, merkte ich, daß ich meinen Ring verloren hatte. Natürlich, im kalten Schnee waren die Finger starr geworden, und der Ring konnte sich leicht lösen. „O je!" sagten die Leute,

„wenn ein Ehering verlorengeht, dann stirbt das andere!“ Und unterhalb meines Kritizismus und meines Gottvertrauens begann sich eine schlimme Angst einzunisten. Als ich gegen Abend einen Augenblick in unserer Schlafstube war, umfing mich plötzlich etwas wie ein fühlbares Vertrauen. Als ob ich auf einmal mitten im Wesen der Dinge wäre, so umfing es mich. Und ich mußte etwas sagen, was mir sonst als eine ungeheuerliche Torheit erschienen wäre. Ich mußte sagen: „Wenn das wahr ist, was ich, schier gegen meinen Willen, von den Dingen denke, dann kann ich das Ringlein zurückrufen.“ Gleich schalt ich mich freilich. Das sei ja wie Zauberei! Und eigentlich hatte ich doch über die Dinge gar keine besonderen Gedanken außer denen, die ich vor zwei Jahren in dem Kreaturaufsatz niedergeschrieben. Und doch preßte sich aus mir etwas wie Bitte oder Befehl: „Ringlein, komme zu mir zurück! Auch wenn du noch so weite Umwege zu machen hast, komme zu mir zurück!“ Dann war wieder alles erloschen; ich wurde auch wieder traurig um den verlorenen Ring und dachte an alle rationalen Mittel, die mich etwa wieder in seinen Besitz bringen könnten. Suchen gehen, das hatte bei dem hohen Schnee auf den Feldern und wegen des starken Autoverkehrs auf der Straße wenig vernünftigen Zweck. Und den Verlust im Ortsblatt anzeigen, davon konnte ich mir nicht viel mehr versprechen. Es kamen dann auch wieder andere Aufgaben. Wir begannen uns damit zu trösten, daß ein viel goldenerer Ring ums Herz geschmiedet ist, der nicht verlorengehen kann.

Am 18. September desselben Jahres, als das Gras um unser Haus schon zum drittenmal geschnitten worden war – es mußte dies wegen des vielen Gesträuchs mit der Sichel, nicht mit der Sense geschehen – kam des Abends meine Schwester Agnes zu mir, die von Geburt aus schwerhörig und, da sie an keinem Unterricht, an keiner Unterhaltung und an keiner Freude recht anteilnehmen konnte, oft recht schweren Gemütes ist. Aber sie hat sich schon oft als Wiederfinderin verlorener Dinge bewährt. Ihr wird darum immer zuallererst gesagt, wenn etwas verlorengegangen ist. In meinem Falle konnten wir aber auch auf sie keine Hoffnung setzen. Wie hätte sie mitten auf den Feldern suchen sollen! Erst der Schnee, dann über Nacht starkes Tauwetter, das die Felder aufweichte, dann wieder Schnee und wieder Tauwetter, dann die weiche Frühjahrsaat!

An jenem Abend also kam sie zu mir und sagte: „Du hast doch einmal deinen Ring verloren? Hier bringe ich ihn dir!“ Und richtig, es war der mit den Anfangsbuchstaben des Namens meiner Frau gezeichnete Ring! Die Schwester hatte ihn unterhalb unseres Hauses, also gar nicht auf dem Wege zum Bahnhof, gefunden, als sie dort zum dritten Male das Gras absichelte – es war ein sehr trockener und futterarmer Sommer gewesen, und jedes Hälmlein mußte zusammengeklaubt werden. An derselben Stelle hatte im Frühjahr ein Arbeiter tagelang gearbeitet, die Erde aufgeworfen und dann mit dem eisernen Rechen nach oben gerecht, wo sie eine Stufe in dem abfallenden Gelände bilden sollte. Ihm aber hatte sich das Ringlein nicht gezeigt, und ich kann mich auch nicht entsinnen, daß ich am Tage des Verlustes an der im Winter nur mühsam zugänglichen Nordseite unseres Hauses gewesen wäre.

Halt ein und sage das zweite Wort nicht allzuschnell, und das letzte sprechen zu wollen, wäre ohnehin eine Anmaßung!

Ich kann und darf und mag darum selber nichts „Abschließendes“ sagen, freue mich aber, daß bei den kleinen Leuten meiner Heimat soviel Aufgeschlossenheit ist. Sie erzählen sich solche Dinge und hören sie sich an und sagen dann höchstens: „Man möcht sprechen . . .“, aber sie vollenden den Satz gewöhnlich nicht.

WILHELM MICHEL

DER MENSCH IN DER LANDSCHAFT

Wir sind mitten in die Natur gestellt. Wir leben mit ihr, und namentlich als Landschaft ragt sie von allen Seiten in unser Dasein herein.

Zwar ist Landschaft nur eine Zone, eine verhältnismäßig schmale Zone der Natur; denn die reicht ja vor allem auch durch den ganzen Menschen hin. Doch in der Landschaft tritt die Natur als ein objektiver, umgebender Lebensraum auf, scheinbar vom Betrachtenden unterschieden. In der Landschaft ist die Natur scheinbar ganz außer uns und ganz bei sich selbst. Und daran liegt es, daß wir unsere deutlichsten (um nicht zu sagen: gröbsten) Naturerlebnisse in und vor der Landschaft haben.

Die Landschaft vertritt für viele die ganze erlebnisfähige Natur. Denn es *gibt* da ein Erleben. Und dieses Erleben ist der sprechendste Beweis dafür, daß zwischen Mensch und Natur ein echtes Gegenüberstehen sein kann, eine echte Entfremdung – bei so viel ungeheurer Durchdringung, fast Identität.

Es gibt sogar „Geschichte" (Historie) in der Beziehung des Menschen zur Landschaft. Es gibt in ihr abgehobene, umschriebene Perioden, deren Charakter zwischen Krieg und Verständigung steht. Und von diesen Perioden will ich hier sprechen, indem ich kurz der Geschichte meiner eigenen Landschaftsbeziehung nachgehe. Ich erzähle sie, nicht weil ich sie für besonders eigenartig, sondern weil ich sie für typisch halte.

Diese meine Landschaftsbeziehung gliedert sich in vier Stufen.

Auf der ersten Stufe, in der Kindheit, fand ich mich in die Gestalten der Natur eingereiht als in eine Schar von selbstverständlichen Lebensgenossen, als in ein Gefüge von vielfältig brauchbaren Requisiten, mit denen sich gut leben und spielen ließ; ohne Sehnsucht, ohne Abstand, ganz dinglich und körperhaft. Als Kind lebt man mit den Geschöpfen. Man versteht sie; aber mit einem Verstehen *vor* Auftreten der Verstehensfrage. Oder vielmehr, da „Verstehen" schon den großen Widerstreit voraussetzt (Verstehen = einer Sache den Weg verstellen, vertreten und sie so bezwingen): man „versteht" als Kind die Natur nicht, sondern man steht in ihr. Es fehlt das fälschende, melancholische, begeisternde Element der abgerückten Betrachtung. Der Verkehr mit den Geschöpfen ist realistisch. Ihre Werte stehen auf festen Stützen. Ein Baum, den man

beklettern kann, ist mehr wert als ein unzugänglicher. Ein Strauch, an dem Beeren hängen, ist schöner als einer, der bloß Blätter hat. Spazierengehen zum Zwecke des Landschaftsgenusses ist sinnlos; das leibhaftige Betasten, das wirkliche Ernstnehmen der Felsen, Bäume, Wiesen und Quellen, wie es im *Spiel* stattfindet, das erst ist Verkehr und Beziehung. So erst werden sie mir, dem Kind, wirklich. Das wird wohl bei allen Kindern das gleiche sein.

Dann kam eine Zeit, da begann die Natur, bisher willig, mütterlich und grenzenlos zugänglich, sich mit einem Male zuzuschließen. Ich merkte, daß ich aufgehört hatte, die Sprache der Geschöpfe zu verstehen. Das heißt: ich merkte, daß es in der Landschaft, mit der ich bisher gelebt hatte, nun etwas „zu verstehen gab". Alles wurde stumm, bis ins Herz. Jeder Baum wurde ein verriegeltes Haus, mit blinden Fenstern. In die Luft, die ich gemeinsam mit Tieren und Pflanzen atmete, trat ein grelles Mißverständnis. Wir kamen nicht mehr zueinander. Die Gestalten der Landschaft vermummten sich; ich sah sie nur noch dick eingehüllt von Fremdheit, mit Schrecken und Abweisung beschneit, unförmig verpackt wie schamanische Tänzer, unter grotesker Verlarvung unkenntlich geworden und tief in Abgründen verloren. Ausgestoßen stand ich vor dem Bezirk, den sie bewohnten. Ich hatte vorher nicht gewußt, daß auch ich in ihm gelebt hatte; jetzt erst, nach der Ausstoßung, sah ich, da daß ein Garten war, aber er zeigte nur seine Mauern von außen und nirgends ein Tor.

Wie hatte es dazu kommen können?

Es hatte sich seit langem ein Prozeß vorbereitet, eine innerliche Katastrophe, die darauf zielte, das ganze Leben in mir auf den „Geist" zusammenzuziehen. Ich könnte in der geläufigen euphemistischen Sprache sagen: der Geist war in mir erwacht. Aber am Ort des Geschehens sah das anders aus, sah es zunächst sehr viel negativer aus. Das Leben zog sich nach innen, aber nur, um dort einen neu auftauchenden Ich-Punkt zu nähren, der dabei doch leer, bildlos und weltlos blieb; mächtig und herrisch, aber seltsam parasitisch, alles an sich reißend, alle Sinne vertaubend, das ganze Sehfeld entleerend, den Körper in eine hilflose, träge Masse verwandelnd – aber ohne eine andere Gegengabe, als daß er, der Ich-Punkt, immer gewaltsamer aufglühte und sein Ich! Ich! immer greller über die erschrocken verstummende Welt schrie. Dieser Ich-Punkt

enthielt eigentlich nichts weiter als die Behauptung: Ich! Aber dieses Ich war nicht meine Person, mein Leben, mein Individuum. Es war etwas durchaus Allgemeines, das in mein Haus von unten her (gleichsam von den Kellern her) eingebrochen war und sich alsbald in der bisher leer gelassenen – welch ein Versehen! aber es war doch so: leer gelassenen– Herrenstube eingenistet hatte. Es wollte sich fühlen. Und es fühlte sich: schmerzhaft, mit einer saugenden Kraft, ein böser Herr, der aber nicht vertrieben werden konnte, weil er im Hause genau an dem Punkte wohnte, der unzweifelhaft der Ort des Befehls war. Er hieß alles Leben im Hause, das bisher an den Fenstern gelehnt und fröhlich in die große Verschwisterung hinausgeblickt hatte, sich umkehren und nach innen starren; auf ihn. Ich sagte es schon, daß der Körper, die Sinne anfingen, zu ertauben. Es ging kein Leben mehr frei aus mir heraus; es wußte sich immer vom Rücken her fixiert und zur Umwendung, Inversion, aufgefordert. Und während die Natur draußen frei vor den Sinnen lag, vor gesunden Augen und Händen, mit allen ihren Farben, Hauchen, Tastreizen mich erreichend, war sie doch nicht da; war sie unwirklich wie ein Traum, den einer vergessen hat. Eine Scheidewand ging rings um mich her. Was an Empfindung hindurchreichte, war ein pelziges, taubes Ungefähr. Alles fühlte sich, in bezug auf seine geistig anerkannte Wirklichkeit, an wie Filz, wie eine trockene, ausgepreßte, saftlose Materie.

Damit wurde mir die Landschaft zunächst stumpf, leer, taub und tot. Ich suchte sie zwar immer wieder auf; aber ich irrte in ihr umher wie jemand, der das Haus seiner Jugend hat aufsuchen wollen und nur niedergebrannte Ruinen findet. Ich blickte immer wieder die Natur an; aber ich verstand ihren Blick, den sie mir zurückgab, nicht, und statt einer Rede hörte ich von ihr nur blecherne Vokabeln ohne Sinn. Allmählich drang dann zwischen mich und sie der Schrecken ein. Die Natur wurde mir unheimlich. Mehrfach kam ich aus dem Wald eilenden Fußes zurück, weil mich drinnen die gehäufte Feindseligkeit so vieler Wesen in Angst versetzt hatte. Das nicht Verstandene wurde zur Maske, und die Maske erregte mich tief mit ihrer gespenstischen Leere. Gehäuse ohne faßbaren Inhalt, ragten Bäume, Felsen, Berge vor mir auf; jeden Augenblick, schien es mir, waren sie bereit, vor innerer Hohlheit zusammenzustürzen oder eine schwarze Feindschaft, die mit angehaltenem Atem hinter ihnen stand wie hinter Kulissen, auf mich loszulassen.

Mit dieser ganzen Lage hing es zusammen, daß ich auch meinerseits gegen die Natur störrisch, widerspenstig, verbissen wurde, nicht nur gegen die Landschaft, sondern gegen alles im Sinn der Natur liegende Verhalten: gegen jede Hingabe, gegen alles Strömen und Fließen. Musik, als Aufforderung zum Mitgehen in einem bestimmten Takt, wurde mir anstößig. Ich weigerte mich, zu tanzen, aus innerer Unfähigkeit dazu. Ich empfand Grollgefühle gegen das Fruchtbringen in der Natur, ja gegen das Mütterliche überhaupt. Eine pathetisch aufgespreizte Bucheckernhülle, die ihre Frucht hergegeben hatte, war nahe daran, mich zu einem Gelächter zu reizen. Riß mir ein Windstoß den Hut vom Kopf, so lief ich ihm nicht nach, aus Trotz. Trotz und Hochmut, der Hochmut aller „gueuserie", ergriff weithin von mir Besitz, durchwirkte meine ganze geistige Welt. Ich verliebte mich in Künstliches, ich ging überhaupt von da aus durch weite Bezirke der Widersetzlichkeit, der Auflehnung; und immer richtete sich diese Auflehnung so sehr gegen die Natur und alles Naturhafte, daß sie, mitten in ihrer unzweifelhaften Unfrömmigkeit, zuweilen ein ethisches Gepräge bekam: als Auflehnung gegen Leidenschaften – da diese ja das „Ich" zu überrauschen drohten. Leidenschaften waren unwürdig. Der Geist, gerade jener aus dem Naturgarten ausgesiedelte, aus dem Paradies vertriebene Geist lehnte sie ab.

So geriet ich, einstmals *in* der Natur stehend, nun *neben* die Natur. Durchaus nicht etwa *über* sie. Denn als etwas Ungekanntes, Unbewältigtes dehnte sie sich hart neben meinem ausgesiedelten Dasein, ein ständiger Vorwurf, ein Gegenstand von Groll, Neid oder falschem Hochmut. Es dauerte sehr lange Zeit, bis diese Lage sich herausgebildet hatte; und wiederum dauerte es lange, bis sie wieder abgebaut war. Zwar hängt der Mensch in sich grenzenlos zusammen, aber die Gliederung seines geistig-physischen Organismus ist dennoch so abgesetzt und es gibt so viele Kammern in ihm, daß es bei Umwälzungen immer sehr lange dauert, bis *alle* Positionen vom neuen Sinn besetzt sind. Oft ist in der einen Region schon Triumph, während in der andern noch schwere Nachhutgefechte geliefert werden. Oft glänzt über dem einen Teil noch die Sonne, während von der anderen Seite her schon wieder Gewitter hereinschwellen. Der Mensch ist wohl weiträumiger als alles, was ihn ergreifen kann. Darum hält er auch Stand unter Ergreifungen, die ihn eigentlich zerstören müßten, weil immer Regionen in ihm sind, die ruhig bleiben. Und

freilich fassen ihn darum auch Durchleuchtungen niemals so, daß sie ihn überall *eines* Sinnes machen; oder doch vielleicht eines *Sinnes*, aber nicht eines buchstäblich gleichen, homogenen Inhalts. Daher führen Umwälzungen in ihm nicht eigentlich Vernichtungen, Ausscheidungen bestimmter Elemente herbei, sondern neue Unter- und Überordnungen; und so bleibt er in der Analogie zum Makrokosmos, in dem selbst das Böse niemals untergehen, sondern nur hinuntergehen kann – in die Unterwerfung.

Ich sage das, um zu erklären, was alles an Einzeloperationen nötig war, um im Laufe langer Jahre die Mauer zwischen der Natur und mir zu Fall zu bringen.

Das erste war eine Art Heimweh nach der Natur. Ich erinnere mich, daß ich an einem Wehr stand. Das Wasser des Flusses ging höher als der obere Rand des Wehrs, und so stürzten unaufhörlich pralle, schwere Wogen, gewölbt wie geblähte Segel, über das Wehr herunter. Das geschah mit völliger Besinnungslosigkeit, in einem einzigen begeisterten Gehorsam, in einer unfaßbaren Kühnheit der Hingabe. Die Fluten warfen sich festlich hinab, eine lachende, unbegreifliche Freude lebte in dem Dauersturz vom glasklaren Wogenkamm oben bis zum Vertosen und Versprudeln unten. Und ich, davor, in mein halb störrisches, halb feiges Zaudern gebannt, voller Bedenken und armseliger Ängste, immer knausernd und mich sparend in einem tauben Bettelstolz. Gespart wozu? Stolz auf was? Gespart zum Beckmesser der gewaltigen Freude, zum widerwilligen Zuschauer beim großen Fest; stolz auf eine Unergreifbarkeit, die doch vor der Hand nichts anderes war als eine schimpfliche, feige Armut.

Wie mich hier das Wasser angesprochen hatte, so sprach mich ein anderes Mal ein Baum an. Er stand einsam auf einer freien Höhe, weitum das ebene, von einem Strom durchglänzte Land. Er hielt frei seine Zweige hinaus; frei, kühn und unausdenkbar leicht (von der spezifischen „Leichtigkeit" der Naturdinge war ich eine Zeitlang wie verfolgt, besonders von dem leichten Stehen der Baumzweige in der Luft und von der mächtigen Zartheit, mit der schwere Berge ihre Linien an den Horizont schrieben; und „Leichtigkeit" war auch hier die völlige Abwesenheit der unterbrechenden, gegenrhythmischen Einflüsse, des „geistigen" Zauderns. Schwer fühlte ich den Menschen in der Welt stehen, schwer war das Wort,

schwer der Gedanke, beladen mit Widerspenstigkeit und Trotz; aber undenklich leicht und kühn waren alle Dinge der Landschaft).

An diesen Baum angelehnt, fühlte ich plötzlich die trennende Wand sich verdünnen. Es hatte auf einmal Sinn, den Atem anzuhalten und in sein Leben hinüberzuhorchen. Unbegreifliches Erlebnis: es *sprach* von drinnen. Es läutete von drinnen Beruhigung. Es gab ein Gespräch. Das ging immer noch über eine tiefe Kluft hinüber und herüber; aber doch war es Gespräch. Du in der Fülle – ich im Mangel; du im Gehorsam – ich im Trotz; du in der Heimat – ich im Irren; ich in der Unrast – du im Frieden. Es war Spätherbst und kalt. Ich sah die rissige Borke des Baumes an im Bedürfnis, sie zu lieben. Er war immer noch zu weit von mir fort. Aber die Stimme von innen hatte ich gehört, und in dem Heimweh, das sich von mir zu ihm wölbte, war nicht nur Trennung, sondern auch Beziehung; das Neue.

Damit leitete sich die dritte Stufe meiner Naturbeziehung ein. Es geschah, wie gesagt, in langen und langsamen Übergängen; aber als eines Tages das Ergebnis da war, wirkte es doch wie ein reales, biographisches Ereignis. Mit mächtiger, froher Bestürzung merkte ich eines Tages, daß das atmende Wesen der Landschaft dicht zu mir trat und sich grenzenlos aufschloß; es geschah mir – nicht etwa vergleichsweise, sondern in voller Identität – das gleiche, was Siegfried nach dem Schmecken des Drachenblutes geschah: auf einmal war, während ich unter einer hohen Kiefer vor einer weiten Ebene stand, lauter verständliche Rede, Mitteilung, Bruderschaft und Freude um mich her. Nach der jahrzehntelangen Stummheit stand ich nun im Wald wie in einer anderen Art von Stadt; Bäume, Tiere, Gräser, Berge, Wolken hatten genau die gleiche Art von unmittelbarer Begreiflichkeit gewonnen wie das Tun der Menschen. Alles war lesbar, deutbar geworden, nicht mit Hilfe irgendeiner Apparatur von „Einfühlung", sondern durch direkte Mitteilung, durch wechselseitiges Sprechen und Hören. Es schmolzen unaufhaltsam die Widerstände, es brachen die Mauern, es löste sich die Verkrampfung. Wie Wasser zu Wasser wogte die Natur in mich herüber, nahm sie mich zu sich hinaus. Hatte ich bisher als ein unbequemer Felsen im großen Fließen gestanden, so gingen nun Schwingung, Wogenschlag, Rede frei durch mich hin – gänzlich rauschlos, ohne Magie, immer nüchtern und einfach, aber mit mächtiger Durchheiterung mich ganz ergreifend. Verwundert sah ich

mich nach meinem Ich um: es war, soweit es Qual war, in die Weite hinausgegangen. Ja es schien mir manchmal, als liege es nun *als Landschaft* draußen, als sei es nur so lange Qual und sperrige Pein gewesen, als es sich in der Enge bei mir drängte – während es nun hinausgewandert war in die große Freiheit: so deutlich ward eine Identität des Naturwesens draußen und des Menschenwesens innen empfunden. Unzählige Male ward das Fest der Heimkehr, der großen Versöhnung gefeiert, das Fest des Wieder-Erkennens, der rauschlosen Verzauberung, aus der so leicht in das alltägliche Leben zurückzukehren war. Jeder Gang in den Wald brachte das Untertauchen, den Selbstverlust, die Transparenz der eigenen Grenzen; und jene Erquickung, die sich im Ernst nur mit der Wirkung eines Bades vergleichen läßt. Es war sogar häufig eine kleine Art von Verklärung dabei; eine echte Durchleuchtung, die eben „klein" genannt werden muß, weil sie nicht von Machtgefühlen begleitet und auch durchaus nicht geistiger Art war, sondern eine Entzückung ins Naturreich war; eine Entzückung zu kleinen Käfern und winzigen Blumen hinab, eine Entzückung zu den Düften des Waldes, zum Wandern der Baumschatten, zum So-Sein aller Geschöpfe und Ereignisse und insbesondere auch zur landschaftlichen Raumweite, breitlagernd unter Wolkengeschwadern, von denen ich tief innen wußte, was sie trieb. In dieser Entzückung geriet ich auf eine sehr stille Art außer mir, in den absoluten paradiesischen Frieden, in den unveränderlichen Augenblick, bei stehender Zeit und erfüllter Welt, aber zugleich bei voller Gegenwart des Geistes, sofern man sich diese mit einer starken Dämpfung des *negativen* Ichs verbunden denken will.

Aber auch außerhalb dieser Versenkung war die Verbindung mit der Landschaft dauernd und eng, unzweifelhaft wie körperliche Fühlung, in der Stimmung bald zärtlich und empfindsam, bald wieder frisch und von einer heiteren, gleichsam „geschäftlichen" Nüchternheit. Ging ich im Wald einen Pfad entlang, so war z. B. der Übergang von einem Tannenschlag zu einem Buchenschlag interessant und sprechend wie ein baugeschichtlicher Übergang von einem Stadtteil zum andern. Ich ging den Bächen bis zu ihrer Quelle nach mit der Neugierde eines Journalisten, ich lief bestimmte Waldwege ab mit gespannter Achtsamkeit auf ihren „Gedanken" oder besser: auf ihren Körper: wie sie stiegen und fielen, wie sie sich durch weiträumige Buchenhalden wiegten, einen Felsen über-

glitten und sich um eine Bergkehre schwangen, um dann über ein Pizzicato von Treppchen sanft in die Landstraße heimzukehren.

Zuletzt stellte sich eine Lust an der genaueren Unterscheidung der Figuren, Charaktere und Gestalten in der Natur ein. Ich lernte die wiederkehrenden Prägungen der Landschaft in ihrer Sonderart auffassen und ehren: den Kreuzweg, den Höhenpfad, die Wasserscheide, die Paßstraße, die Talschlucht, die herausgewitterten Sandsteinfelsen an den Bergkehren, die Quelle, die Waldwiese; dann auch die Jahres- und Tageszeiten, unter ihnen namentlich die Morgenstunde, wo die Nacht zerbricht und deutlich merkbar eine neue, mit großen Kräften geladene Luft zum Fenster hereinkommt, und die Vormittage mit ihrem immer wiederholten Geschenk der nüchternen Begeisterung. Endloser Austausch und Verkehr, endloses Beschenktwerden und Verstehen; lange Jahre freigebigster Vergütung für das Elend der frühen Zeit; großmütige Lösung der überschärften, lebensgefährlichen Spannung – bis der Ausgleich vollendet war, bis Element zu Element gefunden hatte und die große Ausstoßung durch die unbedingteste Heimkehr wettgemacht war.

Das hielt sich so viele Jahre lang, bis abermals eine Veränderung eintrat. Auch diesmal dauerte es einige Zeit, bis ich sie wahrnahm. Ich merkte eines Tages, daß die Verzauberung in der Natur nicht mehr so leicht kommen wollte wie bisher. Ich war an das freundschaftliche Eingehen und Versinken in die Landschaft so gewöhnt, daß ich diese plötzlich auftretende Sprödigkeit zuerst für eine vorübergehende Störung hielt. Aber sie dauerte an. Es war keine Sprödigkeit auf seiten der Landschaft; eher eine leichte Ablehnung von mir aus. Die Natur wollte nicht mehr über mir zusammenschlagen, und ein Etwas in mir stimmte ihr darin zu, so als wollte dieses Etwas sagen, daß ein solches Versinken nicht mehr ganz in der Ordnung sei, daß es mir nicht mehr zukomme. Endlich mußte ich anerkennen, daß da wiederum etwas vorüber war. Ich fand mich, nach einer kurzen Zeit der Verwirrung, in einer neuen Lage der Natur gegenüber: ohne daß das mindeste an Feindschaft aufgetreten wäre, lag eine gewisse Abkühlung des Verhältnisses vor, wie wenn sich unter Menschen eine Verliebtheit zur dauernden Lebensgemeinschaft wandelt. Der Natur immer noch sehr nahe, und ihr doch in gewisser Weise entwachsen; der Landschaft und ihrer Sprache sicher, aber ihr doch fühlbar härter und mit mehr Dauerhaftigkeit gegenübergestellt – so etwa

sah diese Lage aus. Das Ich schwand nicht mehr unter der Lockung der Natur dahin; es hielt ruhig stand, als sei es jetzt selbst so mit Kraft der Natur durchtränkt, daß diese ihm nicht mehr fremd war. Die Empörung war verströmt, das Ich durch die außerordentliche Hingabe gleichsam entsühnt und selbst zum Rang eines echten Geschöpfes aufgestiegen.

Das ist die noch heute andauernde Lage; die vierte Stufe. Freundschaft mit einer unverkrampften Distanz. Offenheit für alle heilenden, besänftigenden Kräfte der Natur, für alles Leben, das sich in ihr darstellt – aber Freiheit von jenen sehnlichen Zug- und Abstandsempfindungen, die auf einer ungesühnten Schuld gegenüber der Natur beruhen.

Man bleibt wohl immer ein sentimentalischer Mensch, ein nervöser Charakter, wenn man einmal so schroff mit der Natur in Unfrieden war. Ich habe den Eindruck, daß da gewisse Vernarbungen bleiben, die niemals ganz verschwinden; und daß wir alle wenig Grund haben, uns unsere „Sentimentalität" gegenseitig vorzuwerfen, da wir alle, vielleicht schon seit vielen Jahrhunderten, mit den erwähnten Vernarbungen gezeichnet sind. Aber immerhin: zur Vernarbung läßt sich das, was einst Wunde war, bringen – und zwar auf der Linie, daß wir über die Scheidung von der Natur, über die Sehnsucht nach ihr und über die Versunkenheit in ihr hinausgehen, ihr in menschlicher Weise real gleich werden und von erfüllter Natur aus ins Kraftfeld neuer Anrufungen und Aufgaben treten. Diese erst können dann, wie mir scheint, von eigentlich religiöser Art sein. Denn echte religiöse Fragestellungen gibt es wohl nur von erfüllter, zum Rande gestiegener Welt aus.

MARIE LUISE ENCKENDORFF

INTERPRETATION VON GEDICHTEN

Es gibt große Menschen, die wie erratische Blöcke in der Zeit liegen, in der sie leben. Sie kommen aus ihr nicht her, sie sind aus ihr nicht aufzufassen, sind nicht mit ihr zu verbinden. Ein solcher Alleinstehender ist Stefan George. Der fromme Diener seines Gottes – ein Mann von dem Schlage, wie wir Heutigen uns wohl die Propheten des alten Bundes denken müssen, die leben als Durchgang für Befehl und Stimme des Gottes, an den sie glauben, als dessen Werkzeug einzig sie sich sehen, in einer grandiosen Einfachheit ihres seelischen Zuschnitts in dem Verhältnis zu diesem göttlichen Herrn. Der große Krieg war für George ein Strafgericht Gottes über die gemein gewordene Menschheit. Als dieses (nicht etwa politisch), hat er ihn vorhergesagt. – Einer der Gewaltigen, Erschütterten. Fremd für Alle.

Georges Weltanschauung ist ein fest geschlossener Kreis, der Form nach katholisch-dogmatisch-autoritativ; der Form nach. Es gibt nur eine Wahrheit und er hat diese Wahrheit, er besitzt sie, mit der notwendigen, herben, unabänderlichen Unduldsamkeit des Gesendeten; wer sich ihr nicht unterwirft, den hält die Hybris, dem fehlt der fromme Wille. Der mittelalterliche Katholizismus sagt: den hat der Teufel. In diese Wahrheit gehört die Forderung des Schönheits-, des Erhobenheits-, des Würde-Durstigen nach Durchgöttlichtheit seelisch-geistig-leiblichen Menschentums, nach Gestalt, nach hohem, heroischem Wesen, das sich dem Gotte unterwirft. George ist der Zermarterte; von der Häßlichkeit des heutigen Menschen, von der Niedrigkeit der Sorgen heutiger Welt er ist es in dem Grade, daß er „die Vielen" wegschieben muß, weil er sie nicht ertragen kann. Zuzeiten hat man wohl gesagt: Gottes Strafe gibt Elend und Nicht-Erhebbarkeit der Wesen für Sünden in früheren Existenzen oder in gegenwärtiger Existenz; so befreite man sich. George befreit sich damit, daß er sagt: sie zählen nicht, sie sind nicht; es ist *seine* Auskunft, sich mit dem Unüberschaubaren abzufinden.

– Und möchte nun schon etwas Seltsames haben, wenn ein Mensch dem andern sagen sollte: du zählst nicht vor Gott. –

Es ist ein neuer Band Gedichte erschienen: „Das Neue Reich." Mit Rechenschaft über bisheriges Erscheinen, mit dem Plan der Gesamt-

ausgabe und mit Handschrift-Proben am Ende; mit dem Verzeichnis aller Werke und aller Preise auf dem Umschlag. – Die Verleger machen es alle so, sagt man. Ja, sie machen es alle, und das muß nun wohl so sein. Aber es hat etwas Schauerliches, diese einsame Gestalt und diesen einsamen Namen in das heutige Strömen von Kaufen und Verkaufen gezogen zu sehen. Es will alles nicht passen. George paßt nicht in die heutige Öffentlichkeit, und es scheint nichts übrigzubleiben, als ihn an sie auszuliefern. Vor dreißig und mehr Jahren war man allein mit solch einem Band Gedichte, und die Gedichte waren allein. Es wurde kein Weg zu ihnen angeboten außer durch sie selber; und der Dichter las dann und wann einem größeren Kreise daraus vor. Heut gibt es die Verleger-Anzeigen. Es gibt auch die Ausleger; das stellt sich wieder lebhaft vor die Seele.

Gundolf hat es vor Jahren in seinem großen Buche unternommen, Stefan George zu interpretieren. Er will uns sein Werk näher bringen. Aber das Erklären ist ein heikles Handwerk und man hat wohl nie Dichtung erklärt. Die Dante-Interpreten handeln die historischen, die mythologischen Bezüge ab, die er nimmt, die zeitmäßigen, in denen er steht. Das Dichterische kann niemand interpretieren. So kann man auch bei George etwa ausdeuten, was er meint, wenn er von seiner Zeit spricht – man kann ihn erklären, insofern er nicht der Dichter ist. Man kann nicht den Dichter den Leuten herholen und herzubringen. Man kann den Menschen nicht zu Kunst verhelfen, man kann sie ihnen nicht auseinandersetzen. Niemand hat den Griechen ihre Bildwerke erklärt. Man kann den Dichter nicht anders interpretieren, als indem man ihn klingen läßt, ihn spricht, wie George selbst es getan hat. Der theoretische Interpret kann sich eigentlich nichts anderes vorsetzen, als durch seine Künste zu bewirken, daß ich verweile bei dem Werk, daß ich es anschaue, daß ich hinhöre, daß ich damit lebe. Alles was er sagt, kann nur Vorwand sein, um mich dahin zu bringen, daß ich willig bin mich aufzutun. Es kann nichts helfen, Satz für Satz durchzugehen, und mir zu sagen, wie ich verstehen soll und was ich verstehen soll. Den Dichter kann man nicht erklären; der Dichter kann nur auf seiner Unerklärbarkeit bestehen und wenn die Menschen den Weg nicht zu ihm finden auf seiner Unverständlichkeit. Er ist nur zu empfangen, er ist nicht zu erkennen; er ist nicht zugänglich zu machen, er ist nur durch sich selber zugänglich. Er kann

nur vernommen werden, oder er wird nicht vernommen. Der Dichter klingt an den ganzen Menschen hin. Wenn man diesen Menschen anleitet über ihn zu diskurieren, so spaltet sich der, der hören soll; er hat sich nicht mehr beisammen: und er hört den Dichter immer weniger. Der eigentümliche Hauch, mit dem alle Kunst als Kunst, als Geformtheit uns anrührt, verflüchtigt sich. Kunst ist zugänglich – sie ist vielleicht sehr einfach zugänglich, aber sie ist nicht erklärlich. Und man macht die Menschen unzugänglich für das Unerklärliche, wenn man es ihnen zu erklären versucht, wenn man es ihnen durch die Auseinandersetzung näherbringen will. Es ist eine Vornahme für eine Zeit, der mehr daran liegt, sich über Wirkungen klar zu sein, als Wirkungen zu empfangen, an denen sich das Dasein ausbreitet und in die Weiten geht; das Dasein, nicht das Diskurieren.

Sie bauen einen Urwald um Stefan George – Gedankengespinste, Vertiefungen, Darlegungen – und wollen uns sagen, durch diesen Urwald führe es zu ihm hin. Geht man von Baum zu Baum darin, so verliert man sich. Bis man erkennt, daß dieser erschreckende Urwald etwas ist, das man durchaus nicht braucht, womit man sich nicht abzufinden hat: man kann ihn durchschlagen, man kann ihn umgehen. Ein Wall von lauter weit spannenden klugen Dingen, von lauter Unbestreitbarkeiten wird gehäuft, die nicht von Georges Welt sind und die uns unnötig von ihm trennen. Die Potenz, die uns befähigte, je zu ihm hinzukommen, kann durch diese Dinge nicht genährt werden, sie setzt aus, sie wird verstört. Sie wird auch verstört durch den imperativisch-diktatorischen Ton, in dem gesprochen wird – der gar nichts davon weiß, daß ein Knecht und ein Gehorsamer nicht zu George gelangen kann; ich muß ich selber sein, wenn ich zu ihm kommen will. Trotz Georges autoritativer Weltanschauung, ich kann nur als ein Freier zu ihm kommen. – Es frommt das alles nicht, es dient nicht. Man kommt der Einordnung näher, man lernt, wohin man George als gebildeter Einordner in die Zeiten stellen sollte neben andern Dichtern; man hört von der Aufgabe des Dichters in seiner Zeit, seinem geschichtlichen Sinn; dem Gedicht kommt man nicht näher, dem Werk nicht. Das aber: dem Werk Georges näherzubringen – eben das setzt sich Gundolf doch vor. Und er setzt es sich vor als der Jünger, als der, über den der Weg geht, der ihn besitzt und der ihn austeilt. Man kommt dem Gedicht nur gelehrt näher, und das küm-

mert den nicht, dem es um den Segen zu tun ist, den Stefan George ausstrahlt. Dazu muß ich ihn hören, jetzt diesen einen, als ob es keinen andern gäbe; gerade wie ich jetzt Dante hören muß, als ob es keinen andern gäbe und jetzt Shakespeare. Er wirkt, das ist alles. Ich muß nicht dozierende Auseinandersetzungen über menschliche Größe hören, darüber was Adel ist, was Schönheit ist, um zu dieser Wirkung zu kommen. Und ich muß nicht hineinbohren in eine Seele und sie auseinanderpflücken. Die Wirkung, die von George ausgeht, kann das Gundolfsche Buch nicht heben. Georges Stimme, Georges Werk sind übertönt, abseits davon, unerreichbar. Es ist ein stupender Reichtum von beredten Worten, die alle zutreffen mögen; die alle Gundolf sind – dem ist nicht zu entgehen; Gundolf, der vor uns schwingt und redet und sich nicht wegtun kann um George hören zu lassen. Sicher hat er die Absicht das zu tun, sicher hat er sich ausstreichen wollen, es gelingt aber nicht. Jenes alles ist nicht George und bringt nicht George. Die zu George wollen, müssen lange Stunden mit den Gedichten in der Einsamkeit sitzen, nicht in Gundolfs glänzendem Hörsaal; und müssen warten, ob ihr guter Geist sie ihn finden läßt. – Namen, Vergleiche, Jahrhunderte, Natur, Geist, Gott-Raum, Urgrund, Sinn, ein Füllhorn von Kategorien wird über uns ausgeschüttet, stürzen auf uns herunter, die einen Wall ausmachen, jenseits dessen George bleibt.

Die Schrift ist eine Streitschrift. Eine Schrift über George von Gundolf dem Begeisterten – dem Entrüsteten über alles Unverständnis, alle Stumpfheit und alle Widersacher ist unvermeidlich eine Streitschrift. Eine Seele, die zum Gegenstande einer Streitschrift gemacht ist und nun von allen Seiten hergewiesen und vorgezeigt wird, um mit ihr zu beweisen – welch eine Vornahme!

Die begeisterte Erregtheit löst bei jedem Menschen die ihm eigentümliche Produktivität aus. Das sind, als das, was er schreibend mitteilen kann, bei Gundolf seine weitausgreifenden und weit umfassenden Gedanken. Was George sonst in ihm bewirkt, ist Gundolfs eigenster und innerlicher in ihm beschlossener Besitz; an den Leser kommen seine Gedanken. Jedes Menschen Bewegtheit erscheint, offenbart sich *nach seiner Art*, nach seiner Fruchtbarkeit, nach seinen Auslösbarkeiten. Dieselben Erschütterungen, die den einen zum Betenden machen, machen den andern zum Denkenden, den zum Handelnden, den vielleicht zum

Bildenden, je nach dem, wessen sie fähig sind. So weist das Ausgelöste nie ganz einfach dahin zurück, wo es herkommt. Menschen von gedrängter geistiger Bewegtheit und Fruchtbarkeit, zu einem gelehrten Denkerberuf gewöhnt und gezogen, bei ihnen springt notwendig die gedankliche Produktivität stark an. So ist es bei Gundolf, so ist es bei manchen noch heut; und ein Teil von dem, was sie vor Kunst, Dichtung, auch vor landschaftlicher Natur, empfangen, ist das Glück des Erfülltseins in eben dieser vehementen Bewegung ihrer Gedanken. Aber die Gedanken gehören einem Erkenntnisreich, das den Dichter nicht faßt, sondern nur umkreist und wenn es ihn fassen will, etwas Machtloses und Vergebliches hat. Gundolfs Buch ist geschrieben aus tiefer Verehrung und Dankbarkeit; *und* aus der durch diese Regungen und Erregungen aufgerufenen Fähigkeit des Dichtkunst-kundigen Denkers, dessen Lebensarbeit darin besteht, zu analysieren, zu beurteilen, zu lehren, darzulegen, einen Dichter gegen den andern hinzustellen und ihren Kosmos, ihre Ordnung zu errichten; ihre Ränge – die keinen von ihnen, wie ich ihn vor mich nehme und mich in ihn vertiefe, etwas angehen. Er bringt seine Gedankenwelt und breitet sie huldigend vor George aus. Er legt ihm das Beste hin, was er hat, er gibt ihm die höchsten Lobsprüche, die er hat, die Verherrlichung, die er hat. Wie auch jeder zu den Füßen der Madonna das darbringt, was er besitzt, oder was er geben kann nach seinem Handwerk. Gundolf hängt alles in den Tempel George, was er vermag, er holt aus der ganzen Welt dies unerhört reiche Material, über das er verfügt, und hängt es ihm hin; in einen Tempel aus Menschenhänden gemacht. Georges Werk weist ruhig in einen anderen. George wird nicht erreicht von all diesem Aufwand, der nicht etwas ist, das ihn beschreibt; so wenig wie die Darbringungen der Gläubigen – wenn man bei dem Gleichnis bleiben will – die Madonna beschreiben.

Der Interpret meint, er könne andere dahin bringen, wo ihm seine Gedanken herkommen, wenn die anderen diese unmittelbar und elementar ausgelösten Gedanken von ihm hören. Aber sie haben ihr eigenes Leben, sind eine andere Welt; und führen in allerlei Erkenntnis- und Beurteilungsräume hinein. Nie in die Stille, in der man einen Dichter hört. Nie in die Stille, in der man das „Jahr der Seele“ vernehmen könnte. Diese Gedanken setzen sich bei dem, der nun ihnen zuhört, nie in die fruchtbare Bewegtheit, Erhobenheit, Aufgeschlossenheit um, aus

der sie hervorgegangen sind; die von George ausgeht; zu der der erklärende Helfer nicht hilft. Gundolf kann uns den Weg nicht wieder zurückführen, den er gekommen ist. Er hat den Dichter, den Seher empfunden, er hat Magie empfunden. Ich erfahre von ihm, was der Seher ist und daß George ein Seher ist; ich erfahre: der Seher zeigt den Menschen den Gott; es wird mir gesagt, was Magie ist; damit werde ich dem magischen Fluidum nicht zugänglich und damit sehe ich nicht den Gott. Er kann von der Wirkung sprechen, er kann nicht machen, daß ich die Wirkung empfange. Gundolf bringt George nicht den Seelen der Menschen; er tut das, was alle, die „Wissenschaft und Kunst besitzen", heute tun: er überantwortet George den Gebildetheiten des gebildeten Publikums. Daran ändert sich durchaus nichts dadurch, daß uns zugleich die Verachtung für diese Gebildetheiten hergespieen wird. Und die Bemühten sitzen nun da mit dem Gundolf-Buch in der einen Hand und dem George-Werk in der andern und schauen von diesem zu jenem und von jenem zu diesem – steril gemacht, oder in ihrer Sterilität befestigt durch soviel Erkenntnisse. Die, welche George in der Stille ihres Inneren irgendwie besitzen und verehren, verletzt Gundolf im Innersten – wie er die schönen Gedichte verletzt, indem er sie zitiert. Er predigt einer Zeit, die nicht nehmen, nicht vernehmen, nicht empfangen kann und darum *verstehen* will, er läßt sich durchaus darauf ein, dieser Zeit entgegen zu gehen; die an die Gescheitheit glaubt und sie trotz George und vor George und um George nicht abstellen kann; einer Zeit, die dem Dichter gar nicht zuhören kann, die immer sogleich zu irgendwelchen Erkenntnissen übergehen muß, zu Erörterungen, zum Kunstdiskurs. Stefan George ist der Protest gegen diese Zeit in jeglicher ihrer Äußerungen. George hebt uns herauf über uns, löst uns heraus aus uns. Der Interpret sperrt uns in uns ein. Er verbaut die Tür wieder, die George eben aufstieß, die Tür in die tiefe Welt. George gibt uns diese Welt. Gundolf schlägt die Tür zu, indem er uns ins Gedankliche zieht, uns zwingt zu theoretisieren. –

Gundolf hat die Technik, Zeilen aus den Gedichten in einen erklärenden Satz zu nehmen, Teile von Versen als einen Teil des Satzes in diesen zu ziehen. Ein Wort aus einem Vers, eine Wortfolge, ein ganzer Vers hat seinen Sinn, seine Ausgerichtetheit, diesen seinen Klang, der ihn ausmacht, ausschließlich in dem Gedicht, an der Stelle, an die er gehört. Er hat seinen Sinn, sein Wesen nur da und nirgends sonst. Er ist nur da

eben das, was er ist. Ihn irgendwo anders hinstellen, heißt ihm Sinn, Klang und Gestalt nehmen. Jedes Wort färbt sich anders nach seiner Umgebung. Die Worte bekommen eine Verwandeltheit beim Zitieren. Der Vers, der angeführt wird, ist nicht mehr der Vers, den man anführen will. Schon dies allein ist äußerst mißlich bei Gundolf: daß sein Zitieren die Worte und Wortfolgen in ein Tempo reißt, zu dem nichts fremder steht als Georges Gestalt; in ein Tempo, das diesen Versen schlechterdings nicht gegeben werden kann. Es ist schmerzhaftest verletzend, die schönen George-Verse so verwandelt und bruchstückhaft verwendet zu sehen, dienstbar um Erläuterungen zu geben. Auch da, wo die Verse für sich hingestellt sind, nicht in einen Satz gerissen, stehen sie in diesem Buch wie fremde Götterbilder, aus einer gänzlich anderen Welt – zu der es auf Stufen und Erklärungswegen nicht hingeht, zu der die Seele sich nur von selbst heben kann, die sich reinigt; wenn sie den Grad erreicht hat: wie die Seelen im Purgatorio sich heben.

Man sucht Kategorien. Jeder Mensch, der etwas bedeutet, ist seine eigene Kategorie (vielleicht ist überhaupt jeder Mensch seine eigene Kategorie). Er ist Stefan George, das ist seine Kategorie.

So konnte Gundolf es auf sich nehmen, ein Ereignis wie Maximin den Menschen eingängig machen zu wollen, auch gegen Widerstrebende. Das heißt, er wendet sich an Menschen, die weder George vernehmen können, noch denen ein Mensch, der etwa ahnen möchte, was damals in George vor sich gegangen ist, sich verständlich machen kann. Maximin ist, so ahnt man, ein so weit von dem gewöhnlichen Leben der Menschen entlegenes Ereignis, daß es niemandem spürbar werden kann, der nicht von Gottes Gnaden mit soviel Ehrfurcht gesegnet ist, daß er es vermag, hier hinzuhören, irgendwie dazu hinzufinden. Etwas wie das Maximin-Geschehen kann nur verdunkelt werden, verschieft werden durch Erklärungsversuche. „Jesus muß jung gewesen sein, zwanzig Jahre höchstens, göttlich ist nur die Jugend." Das Gedenkbuch ist da; dies und jenes erschütterte Wort aus damaliger Zeit: mehr kann hier nicht gesagt werden. Dazu wird man sich erinnern dürfen: als Klages vor Jahrzehnten mit seiner Weltanschauung hervorkam, gab sich George mit großer Bemühung da hinein; er zog sich dann wieder auf sich selbst zurück und es fiel die Äußerung: „Wenn ich dies für das Richtige erkannt hätte, so würde ich mich zum *Knechte* dieser Sache gemacht haben."

Hieran wird man denken dürfen – müssen –, wenn man von Maximin hört; und an das Gefühl von Vorläufertum, das die Gedichte immer wieder aussprechen. Kein Mensch ist zu begreifen und so ist es auch Stefan George nicht. Es gibt keinen Erklärungsweg, auf dem man sich Erschütterungen, wie er sie gehabt haben mag, nähern kann. Ja niemand und keines Menschen Gemüt kann sich auf diese Weise zugänglich machen; sonst brauchte es aller Kunst und Dichtung nicht. Maximin – hier ist etwas, das *seinem Wesen nach* Menschen wie denen heutiger Daseinseingestelltheit fremd ist, entlegen ist, sein muß. Man kann nicht an die vergebliche Vornahme gehen, es erklärend aufzwingen zu wollen. Die Zeit glaubt schlimm genug an Erklären und Verstehen.

HERMANN HERRIGEL

BRIEF AN EBERHARD GRISEBACH

Es scheint mir, wir können die Diskussion nicht so liegenlassen, wie sie sich in den beiden Aufsätzen des letzten Heftes darstellt. Was wir beabsichtigten, eine zwischen uns bestehende Differenz zu klären, ist damit noch nicht erreicht. Im Gegenteil – wer nur diese beiden Aufsätze liest, wird, glaube ich, einen falschen Eindruck bekommen, daß es sich nämlich zwischen uns gar nicht um eine Differenz, sondern um einen vollen Gegensatz handelt. Wir haben, weiß der Teufel warum, den Gegensatz stärker betont als das Gemeinsame. Es ist aber ein Gemeinsames da und es muß daher auch gelingen, die beiden Bücher auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Es muß sich der Punkt finden lassen, bis zu dem wir zusammengehen und an dem wir uns scheiden; es muß sich aus unsern Voraussetzungen verstehen lassen, warum wir an diesem Punkt auseinandergehen und ob wir in der Hauptsache oder in Nebensachen einig oder uneinig sind. Daß wir dabei die Aufgabe der Klärung aus den Augen verlieren und in ein Harmonisieren um jeden Preis hineingeraten, ist nach den beiden ersten Aufsätzen nicht zu befürchten. Eher dürften wir uns daran erinnern, daß auch mit der Herausstellung des Gegensätzlichen allein noch keine Klärung erreicht ist.

*

Zunächst muß ich sagen, daß Sie mich in einigen wichtigen Stücken mißverstanden haben. Aber gerade von diesem Mißverständnis aus, das gewiß kein zufälliges ist, glaube ich jetzt die Differenz zwischen uns klarer zu sehen und zu verstehen als vorher.

Sie gehen von vornherein mit einer falschen Erwartung und daher auch mit einer falschen Fragestellung an mein Buch heran, falsch wenigstens, wenn Sie in dem, was Sie erwarten, auch meine Absicht zu verstehen glauben. „Offenbar zielt H. auf den Abbau der Überschätzung prinzipiellen Denkens. In dieser Tendenz liegt der Wert seines Buches, den wir voll anerkennen müssen, wenn ihm der radikale Abbau auch wirklich gelingt." Der radikale Abbau ist jedoch so, wie Sie ihn fordern und vollziehen, nicht meine Absicht, und er ist es darum nicht, weil ich auch in anderm Sinne als Sie von „prinzipiellem" Denken spreche. Ich behaupte auch nicht, „ein neues Denken gewonnen zu haben, das zulänglicher und

tragfähiger sei als das idealistische Denken". Ich darf hier vielleicht sagen, daß mein Buch nicht *über* „das neue Denken" geschrieben ist, wie wenn ich schon vorher davon gewußt hätte, sondern daß das nur als Titel über das Buch geschrieben ist. Ich habe dieses Mißverständnis des neuen Denkens als etwas, was man positiv gewinnen und haben oder auch in meinem Buche suchen könnte, gefürchtet und suchte es daher im Vorwort abzuwehren: „Es soll unter dem Titel dieses Buches kein neues Programm, keine neue Philosophie verstanden werden", nichts, was auf derselben Ebene mit der idealistischen Philosophie in Wettbewerb treten, sie ersetzen und beanspruchen könnte, leistungsfähiger zu sein als sie. Das idealistische Denken ist als idealistisches eine Theorie über das Denken, die einen bestimmten Anspruch des Denkens rechtfertigen will oder auf einem Anspruch des Denkens beruht – und nur gegen diesen Anspruch habe ich mich gewandt. Das neue Denken will also auch nicht eine Korrektur des Denkens sein, sondern nur eine Korrektur einer Theorie über das Denken. Worin diese Korrektur besteht, davon wird nachher noch zu reden sein. Jedenfalls geben Sie aber auch diesem Terminus des „neuen Denkens" einen andern Sinn als ich ihm gegeben habe, und diese Differenz scheint mir für die Differenz unseres Denkens sehr wesentlich zu sein. Sie verstehen darunter einen neuen Inhalt, während ich eine andere Haltung des Denkenden meine.

Die Frage, die Sie meinem Buche gegenüber stellen, lautet: „Handelt es sich nun hier um eine Veränderung des Standpunktes, des Prinzips der Weltanschauung, oder meint H. eine radikale Wandlung der Philosophie, die das prinzipielle Denken überhaupt als fragwürdig erscheinen läßt?" Das prinzipielle Denken erscheint mir allerdings überhaupt als fragwürdig, aber eben *nur* das *prinzipielle* Denken, nicht das Denken überhaupt. Für Sie fällt das beides zusammen, denn Sie verstehen unter prinzipiellem Denken ein „allgemeingültig begründetes Denken". Hier scheint mir nun der entscheidende Punkt zu sein. Wenn Sie von Denken sprechen, so sprechen Sie vom Gedachten, von der „Erkenntnis mit ihren wahren Sätzen", von der „Wahrheit", von der Wissenschaft, von der „humanistischen Welt in ihrer Totalität". In dieser Sphäre haben Sie vollkommen recht: alles Gedachte ist Erinnerung, es ist nicht das Geschehen selber, sondern seine „Wiederholung" (110); es ist nicht Gegenwart, nicht wirkliche Zeit, sondern höchstens eine Vorstellung der

Gegenwart, eine Deutung der Zeit. „Die Identifizierung von Wahrheit und Wirklichkeit ist mit Wahrhaftigkeit nicht zu vereinbaren" – Diese Unterscheidung kann nicht wichtig genug genommen werden und ich möchte dasselbe noch allgemeiner sagen: ein Wort darf nicht für eine Sache genommen, nicht als Standpunkt eingenommen werden. Sie greifen nun auch das neue Denken als einen möglichen Standpunkt an. Aber das neue Denken gehört nicht der Sphäre des Gedachten an. Wenn ich vom Denken spreche, so meine ich den Denkenden, nicht die Inhalte des Denkens; und den Denkenden nicht bloß als denkenden Kopf, sondern als denkenden Menschen. „Neues Denken" ist eine neue Einstellung des Menschen zum Gedachten. Ich erinnere Sie an den Satz: „Das Neue im neuen Denken kommt nicht aus dem Denken selber, sondern aus anderer Quelle." Diese Unterscheidung liegt auch meinem Aufsatz über die Wissenschaft zugrunde, der die Wissenschaft nicht als System der wissenschaftlichen Erkenntnis, nicht von der Erkenntnistheorie aus, überhaupt nicht im Spiegel irgendwelcher Theorien über die Wissenschaft zu verstehen sucht, sondern als wissenschaftliches Denken, als die besondere Einstellung des wissenschaftlich Denkenden zur Wirklichkeit im Gegensatz zur vorwissenschaftlichen Einstellung. Sie sagen: „Im Spiegel der Wahrheit ist die Wirklichkeit niemals zu erkennen." Im Spiegel der Wahrheit über die Wissenschaft ist auch die Wissenschaft nicht zu erkennen, sondern nur da, wo Wissenschaft „geschieht", im Denken.

Ich glaube mit Ihnen nicht, daß man ein neues Denken im Sinne einer neuen Wahrheit anbieten kann und daß man in einer „neuen" Wahrheit die entscheidende Grundlage einer wirklichen endlichen Welt der Gemeinschaft, der Politik, der Erziehung gewinnen kann. Ich weiß mich darin ganz einig mit Ihnen, daß das weder eine alte noch eine neue Wahrheit kann; gerade gegen diesen Anspruch ist meine Kritik des prinzipiellen Denkens gerichtet, denn dieser Anspruch ist es erst, der das Denken zu einem prinzipiellen Denken macht. Der Wahrheit an sich ist dieser Anspruch fremd, denn er fordert mehr als nur die formal-logisch begründete Allgemeingültigkeit. Daher ist auch meine Kritik des prinzipiellen Denkens nicht, wie Sie es fordern, eine *radikale* Kritik der Erkenntnis überhaupt, sondern sie unterscheidet zwischen Erkenntnis und prinzipiell betonter Erkenntnis.

Diese Unterscheidung, die ich bei Ihnen vermisse, halte ich für sehr

wichtig, und ich glaube, daß hier der eigentliche Grund unserer Differenz liegt. In Ihrem ganzen Buche sprechen Sie nur von der Erkenntnis, nicht vom Erkennenden. Daher sprechen Sie auch von einer „Haltung" nicht bei der Erkenntnis, sondern nur bei den „Gegenwärtigen". Warum das? Diese Zuteilung hat ihre Parallele darin, daß Sie im Felde der Erkenntnis vom Ich nur als von dem satanischen Ich sprechen und nur außerhalb der Erkenntniswelt von einem Ich, das der Begegnung mit dem Du, der Erfahrung, dem Leiden geöffnet ist. Einer grundsätzlichen Scheidung zweier Welten der Ich-Herrschaft und des Ich-Leidens, oder des bösen und des guten Ichs, könnte ich wohl zustimmen (wenn ich auch nicht recht wüßte, wozu sie gut wäre), aber diese Scheidung nicht bloß als grundsätzliche, sondern als reale zu vollziehen, scheint mir unmöglich, und erst recht vermag ich nicht einzusehen, mit welchem Recht Sie die Grenze bestimmen als die Grenze zwischen der humanistischen Welt und der Gegenwart. Gibt es nicht auch außerhalb der Erkenntnis das satanische Ich und warum sehen Sie gerade in der Erkenntnis sein besonderes Betätigungsfeld?

Ich kann das wiederum nur daraus verstehen, daß Sie nur von Erkenntnis (als Inhalt, nicht als Funktion) sprechen und infolgedessen auch vom Ich der Erkenntnis nicht als dem Subjekt, sondern nur als dem Prinzip der Erkenntnis. Die „selbige menschliche, immer gleiche Natur" als „der Kern aller Systeme und Wesensentfaltungen" ist Ihr Gegenstand. Wenn Sie es nicht als ein ethisches, sondern als ein logisches Urteil bezeichnen, daß es zum Wesen des Ichs gehöre, „sich unbegrenzt zu entfalten", so wird damit ja ganz deutlich, daß Sie nicht vom wirklichen Ich sprechen, sondern von einem Begriff des Ichs, denn nur dieser kann ein logisches „Wesen" haben. Der „Zirkel des Selbst", von dem Sie einmal sprechen, besteht darin, daß das Ich, als satanisches Ich, sich selbst zum Prinzip der Erkenntnis, der humanistischen Welt überhaupt, macht. Aber macht es sich wirklich selbst zum Prinzip oder ist es in Wahrheit nicht eine, nämlich Ihre Theorie der Erkenntnis, die es zum Prinzip macht?

Jedenfalls gibt das Ihrer Erkenntniskritik notwendig die Radikalität, die Sie bei mir vermissen. Da Sie die Erkenntnis als eine Entfaltungsform des Selbst ablehnen, spielen die verschiedenen möglichen Standpunkte des Selbst, die Mannigfaltigkeit der Prinzipien der Erkenntnis,

für Sie keine Rolle, da ja alle diese Prinzipien in der Einheit des Wesens oder des Selbst enthalten sind. Da es für Sie im Wesen des Selbst liegt, daß es nur sich selbst will, sind auch die Entfaltungsformen des Selbst von vornherein in das Selbst eingeschlossen und reichen nicht heran an die Gegenwart, den möglichen Ort der Wirklichkeit, der Begegnung mit einem Du. Wo immer dem Selbst ein anderer Mensch gegenübertritt, *kann* es im Rahmen seiner Entfaltungsformen, innerhalb der ganzen humanistischen, auf dem Prinzip des Selbst aufgebauten Welt, seinem Wesen nach nicht anders, als sich seiner auf irgendeine Weise zu bemächtigen und sich der wirklichen Begegnung zu entziehen. Daraus folgt notwendig auch die Geschlossenheit und Abgeschlossenheit der humanistischen Welt; denn da überall, wo von ihr die Rede ist, vom Ich nur als dem Prinzip dieser Welt, nicht aber als dem realen, in der Zeit lebenden Menschen die Rede ist, so ist dieser Welt von vornherein die Möglichkeit einer Beziehung zur jenseits ihrer Grenze liegenden Wirklichkeit genommen, die ja nur der wirkliche Mensch haben könnte. Sie geben dieser Welt gar keine andere Möglichkeit des Seins als die absolute, systematisch in sich abgeschlossene, da Sie das Ich als Subjekt der Welt nur im Grenzfall des sich selbst absolut setzenden und zum Prinzip des Seins machenden satanischen Ich einführen. Diese Welt kann allerdings nur ebenso radikal abgebaut werden, wie sie prinzipiell vorher aufgebaut ist.

Die Grundentscheidungen

Ich habe vom neuen Denken nicht als von einer neuen Wahrheit des sich selbst prinzipiell absolutierenden und mit der Totalität identisch setzenden Ichs gesprochen, sondern gerade umgekehrt von der Haltung des Denkenden, in der er sich nicht absolut setzt und das, was er denkt, nicht prinzipiell denkt. Die Voraussetzung meines Buches ist es, daß der Denkende nicht notwendig identisch ist mit den logischen Prinzipien der Wahrheit; daß es Wahrheit gibt, ohne daß sie an sich schon prinzipiell betonte Wahrheit ist; daß die prinzipielle Betonung der Wahrheit eine Sache des denkenden, in der Zeit lebenden Menschen, also eine Sache der Psychologie, nicht der transzendentalen Logik ist. Eine Wahrheit ist nicht dadurch prinzipiell, daß sie auf formalen logischen Prinzipien beruht, die ihre Allgemeingültigkeit verbürgen, sondern daß sie un-

kritisch zur Grundlage, zum Prinzip von Folgerungen gemacht wird. Die prinzipielle Betonung ist also eine Wertung, vielmehr eine Überwertung des Inhaltes einer Wahrheit, die mit der logischen Konstituierung nichts zu tun hat. Das prinzipielle Ja oder Nein bejaht oder verneint nicht den Wahrheitswert eines Satzes (ist also etwas anderes als *belief!*), sondern die Bedeutung, die Wichtigkeit, das Bereich, die Tragweite seiner Geltung. Und zwar wird eine Wahrheit dann prinzipiell, wenn sie als einzige, als totale Wahrheit, und das heißt eben als Wirklichkeit genommen wird; oder wenn ein Satz, der im Zusammenhang des Denkens eine bestimmte, begrenzte Funktion hat, verabsolutiert, d. h., aus dem begrenzenden Zusammenhang herausgelöst und als isolierte, substantielle Wahrheit hingestellt wird.

Der Satz von der Winkelsumme im Dreieck gilt bekanntlich nicht schlechthin, nicht vom Dreieck überhaupt, sondern nur vom Dreieck des durch die Axiome der euklidischen Geometrie bestimmten und definierten Raumes, ohne daß diese Beschränkung seines Geltungsbereiches seiner Wahrheit Abbruch täte. Warum man den euklidischen Raum lange „selbstverständlich" für den Raum überhaupt genommen hat, warum er auch heute noch einen Vorzug genießt, ist nicht in geometrischen Sätzen begründet, ist innerhalb der geometrischen Erkenntnis überhaupt nicht begründbar. Diese prinzipielle Betonung der euklidischen Geometrie bedarf aber jedenfalls einer kritischen Korrektur, deren Maßstab in den nicht bloß formal-logischen, sondern inhaltlichen Voraussetzungen der euklidischen Geometrie gegeben ist. Das Geltungsbereich einer Wahrheit ist durch ihre Voraussetzungen bestimmt. Da jede Wahrheit auf bestimmten Voraussetzungen beruht, hat jede Wahrheit ihren ganz bestimmten, endlichen Geltungsraum. Diese Voraussetzungen sind nun aber in der Regel nicht und wohl nie vollständig bekannt (wenn ich mich nicht täusche, sind ja auch die euklidischen Definitionen durch Pasch um eine weitere vermehrt worden), denn sie gehören dem Felde des „Selbstverständlichen" an, das nicht begründet und auch nicht begründbar ist, da es sich hier nicht um Erkenntnisse, sondern um Wertungenund weiterhin um „Interessen" handelt. Zu den Voraussetzungen eines bestimmten Denkens gehört z. B. schon die ganze Terminologie mit der bestimmten Abgrenzung der einzelnen Begriffe, es gehört dazu immer gerade das, wovon nicht die Rede ist, was zwischen den Zeilen steht, nicht zuletzt

die bestimmte Bedeutung und der Umfang des Subjektwortes, da ja eine Aussage nur von dem Gegenstand gelten kann, über den sie gesagt ist. Es gehört dazu, wenn ich Ihr Buch als Beispiel nehme, der bestimmte Sinn, in dem Sie von Gegenwart, Erkenntnis, Wirklichkeit, Erfahrung usw. sprechen. Daß Sie es in diesem Sinne tun, weist auf Voraussetzungen hin, von denen Sie nicht sprechen, die aber einen Denkzusammenhang begründen, innerhalb dessen das, was Sie sagen, erst verständlich wird. Auf diesem Felde der unausgesprochenen, „selbstverständlichen" Voraussetzungen, der *Grundentscheidungen*, liegen die Hauptaufgaben und -schwierigkeiten eines kritischen Verstehens.

Die formalen, transzendentallogischen Prinzipien der Wahrheit sichern nur die formale Allgemeingültigkeit der Wahrheit, sie sagen aber nichts über ihren Inhalt. In einer geistig einheitlichen und verbundenen Welt können die selbstverständlichen Voraussetzungen des Denkens unberücksichtigt bleiben, weil sie eben allen selbstverständlich und gemeinsam sind. Man steht auf demselben Boden und im selben Raum, man spricht dieselbe allgemeinverständliche Sprache, so daß der Anschein entsteht, daß die Erkenntnis nur auf logischen, rationalen Prinzipien beruhe. Erst wenn der einheitliche, gemeinsame Boden zerbrochen ist, treten die in die Tiefe reichenden Wurzeln des Denkens zutage, die vorher nicht bewußt gewordenen außerrationalen Voraussetzungen und selbstverständlichen Wertungen. Weil das Selbstverständliche nicht mehr gemeinsamer Besitz ist, hört auch das Verstehen auf selbstverständlich zu sein und wird problematisch. Um zu verstehen, was gesagt ist, ist es notwendig, das Gesagte an *seinem* Ort und von *seinen* Voraussetzungen aus zu verstehen, um es in seinem eigenen Raum, der zugleich seine Geltungsgrenze ist, zu verstehen. Es zeigt sich nun die frühere Überschätzung der formalen Logik, denn nicht *sie* war es, die den Raum des Verstehens schuf, sondern die Gemeinsamkeit des Selbstverständlichen. Es erweist sich auch, daß es falsch war, von einer Autonomie der Erkenntnis zu sprechen, die Erkenntnis als ein Gebiet anzusehen, das in sich selber durch seine eigenen rationalen Prinzipien begründet und abgeschlossen wäre. Die Bedeutung der Logik für die Erkenntnis ist nur die einer formalen Statik. Der wahre Grund und die wahre Problematik der Erkenntnis liegt aber in der dunkeln Tiefe des Gesamtmenschlichen. Diese Tiefe ist nicht mehr bloß der Gegenstand des Denkens, der durch das Denken bewältigt und beherrscht

werden soll, sondern ihr ist das Denken als eine Teilfunktion eingegliedert. Ich möchte aber ausdrücklich davor warnen, die dunkle Tiefe als eine Art Lebenskraft oder als ein anderes Irrationales positiv zu machen und zu substantialisieren; sie besagt nur negativ, daß die Erkenntnis rational nicht auflösbar und durchschaubar ist.

Vom Glauben

Nun wird, glaube ich, die Differenz zwischen uns deutlich: Eine Erkenntnis, deren Subjekt sich selbst zum Prinzip der Erkenntnis macht, die also nur eine Selbsterkenntnis des Selbst ist, läßt keinen Raum für die Wirklichkeit. Sie *kann* nur radikal abgebaut werden, denn die Wirklichkeit *kann* nur außerhalb ihrer liegen. Das verstehe ich von Ihrer Voraussetzung her durchaus. Die Erkenntnis, von der Sie sprechen, ist ihrem Wesen nach prinzipielle Erkenntnis. Wenn das Ich gerade als Erkennendes sich absolut setzt, so *kann* es keine andere als prinzipielle Erkenntnis geben und diese Erkenntnis *kann*, da sie ja durch ihr Prinzip von der Wirklichkeit abgeschlossen ist, keinen andern als einen unbedingten Selbstwert haben. Wenn das Ich als Subjekt der Erkenntnis und das Prinzip der Erkenntnis zusammenfällt, so ist auch jede Heilbarkeit ausgeschlossen, da nur das Subjekt heilbar sein kann.

Für den Glauben ist hier kein Ort, ja nicht einmal für einen Vorbehalt: der Glaube könnte nur ein Glaubenssatz, der Vorbehalt nur ein theoretischer sein. Beide gehören daher mit zum Bestand der Erkenntnis und sind mit dieser Erkenntnis schon von vornherein verworfen.

So mußten Sie, ebenso wie die Begriffe des prinzipiellen und des neuen Denkens, auch den Begriff des Glaubens mißverstehen. Der Glaube ist nicht ein Prinzip der Erkenntnis, durch welches die Erkenntnis sich selbst als begnadet setzt. Er ist auch keine dogmatische Voraussetzung der Existenz des Denkens. Er ist nichts anderes als jene Haltung des Denkenden, von der ich sprach.

Der Ort des Glaubens ist nicht *innerhalb*, sondern *vor* der Erkenntnis, ebenso wie auch der Mensch, der handelnd, wollend, empfindend, fühlend und auch denkend lebt, als Subjekt der Erkenntnis *vor* ihr ist. „Nur in der Praxis", sagen Sie, „wird das Problem einer Gemeinschaft wirklich gestellt, wo jedes prinzipielle Denken versagt, weil es diese Gemeinschaft niemals als die wirkliche Existenz rechtfertigen kann. Hier öffnet sich

ein Raum für das Problem der Religion und der Gnade, das keine philosophische oder theologische Konstruktion mehr lösen oder einbeziehen kann. Deshalb kann nur auf diesem Boden der Erfahrung und des Glaubens eine endgültige Wandlung alles und jedes systematischen Denkens sich vollziehen." Ich stimme Ihnen vollkommen zu, daß die Möglichkeit dieser Wandlung in der Erkenntnis vergeblich gesucht wird, aber doch ist sie nicht nur für den handelnden, sondern auch für den denkenden Menschen gegeben, denn auch Denken ist Praxis. Sie fahren fort: „Aber nach dieser Wandlung darf man nicht mehr behaupten, ein „neues Denken" gewonnen zu haben, das zulänglicher und tragkräftiger sei als das idealistische Denken." Auch das erkenne ich an, wenn ich an Stelle von neuem Denken und idealistischem Denken einsetze: neue Erkenntnis und idealistische Erkenntnis.

Die Differenz zwischen uns liegt nicht darin, daß ich glaube, die Wirklichkeit doch noch theoretisch umfassen und begründen zu können, sondern gerade umgekehrt, daß ich auch die Erkenntnis, auch die humanistische Welt für problematisch, für ungesichert, für offen halte, während Sie die Erkenntnis als Selbstwert einschließen und außerhalb der Problematik stellen. Ich bestreite es, daß unsere Natur als Prinzip „in der Welt der Wissenschaft und der erinnerten Geschichte unbedingt maßgebend ist".

Ich führe daher auch den Glauben nicht als einen „Standpunkt" ein, der dem Ich eine neue, positive Erkenntnismöglichkeit gewährt. Der Glaube steht nicht auf derselben Ebene wie die Gesetze des logischen Denkens, er hat mit diesen Gesetzen gar nichts zu tun und greift nicht wie ein Prinzip von innenher bestimmend in das Denken ein, sondern er gibt dem Denken eine andere Richtung. Wie der Anspruch des prinzipiellen Denkens dem realen Menschen zugehört, so auch der Glaube. Er macht nicht erst hinterher zum fertigen System der Erkenntnis einen Generalvorbehalt; Vorbehalte, die erst hinterher kommen, können nicht mehr viel bessern. Sein Ansatzpunkt ist nicht die Erkenntnis, sondern der erkennende Mensch. Indem er den Menschen wandelt, wandelt er auch den erkennenden Menschen. Ohne Glauben kann der Mensch seinen Halt nur darin finden, daß er sich selbst als autonom stabilisiert und verabsolutiert. Der Glaube ist es, der ihn von seinem Autonomiewahn, davon, daß er sich selber zum Prinzip macht, befreit. Die Bedeutung, die der Glaube für die Erkenntnis hat, liegt nicht darin, daß er dem Menschen,

wie die Gnosis meint, die Unmittelbarkeit des Schauens der Wirklichkeit erschließt, sondern daß er ihn die Grenzen seiner selbst sehen läßt. Er ermöglicht „das Realverhältnis des Menschen zur Welt" (Buber), und in diesem Sinne sagte ich, daß er dem Menschen die „Einstellung" zur Wirklichkeit gibt, die Einstellung, die nicht selber schon Erkenntnis ist. Der Glaube stellt den denkenden Menschen ebenso in die Wirklichkeit, wie Sie es vom praktischen Menschen sagen, indem er ihm seine prinzipiellen Ansprüche nimmt. Sie spalten die Welt – das war ja mein Haupteinwand gegen Ihr Buch – in Erinnerung und Gegenwart auf, in das satanische Ich der Erkenntnis und den Menschen, der in der Gegenwart, dem möglichen Ort der Wirklichkeit, steht. Freilich „*Erkenntnis*" ist nur Erinnerung und wer in der Erinnerung gefangen bleibt, ist von der Gegenwart abgeschlossen. Warum sollte aber nicht der *denkende* Mensch in der Gegenwart stehen können, sofern er frei ist von dem Anspruch des prinzipiellen Denkens?

Alles das läßt sich nur hypothetisch sagen: nur wo die Wirklichkeit geglaubt wird, entgeht man dem systematischen und prinzipiellen Anspruch. Wie soll man vom Glauben überhaupt anders sprechen, da er weder allgemein vorausgesetzt, noch allgemein gefordert werden kann! Der Glaube als die Voraussetzung des „neuen", seiner Grenzen bewußten Denkens kann nicht ein für allemal „gewonnen" werden; man kann sich seiner nicht wie eines Gedankeninhaltes bemächtigen – wobei ich noch offenlasse, wieweit das möglich ist; er kann also nicht zum Prinzip einer neuen allgemeingültigen Erkenntnis gemacht werden. Von Glauben zu sprechen, hat nur Sinn, wenn er dem Ich *nicht* nach seinem Belieben und seinen Ansprüchen verfügbar ist. Nur dadurch, daß der Glaube nicht vorgestellt oder gewollt werden kann, daß er nicht ein theoretischer Inhalt ist, sondern Ereignis, selber Wirklichkeit, vermag er das Ich in die Wirklichkeit zu stellen und dem Ich durch die Begegnung mit der Wirklichkeit Wirklichkeit zu geben. Er ist keine allgemeingültige Theorie der Existenz, sondern die existentielle Haltung des Menschen.

Die Aufgabe der Kritik

Da Sie nur von der Erkenntnis sprechen, nicht aber vom erkennenden Menschen; da das Ich in Ihrem Buche nur als Prinzip vorkommt, nicht als Subjekt, erhält die ganze Welt des Ichs, die Sie als die humani-

stische Welt bezeichnen und die alle mögliche Wahrheit, alle Werte, alle Tugenden umfaßt, einen so absoluten Charakter. Die Methode Ihres Buches besteht darin, alle Erkenntnis kritisch daraufhin zu prüfen, ob sie der Ichwelt angehört, und dann diese ganze Welt in Klammer zu setzen. Da Sie aber die Erkenntnis von vornherein nur formal als Gedachtes verstehen, ist Ihre kritische Frage auch immer schon von vornherein entschieden. Sie sehen an der Erkenntnis nur, daß sie alle Schranken übersteigen will, nicht aber, daß sie es nicht kann. Sie sehen nur den satanischen Willen des Ichs, der sein Wesen ausmacht, und übersehen daher notwendig die existentielle Grenze des denkenden Menschen.

Die humanistische Welt erscheint bei Ihnen als unbedingt, d. h. als in sich, auf Grund ihrer eigenen Prinzipien autonom. Ich bestreite diese Autonomie, die darauf beruht, daß Sie das reale Ich, das denkt, zugleich zum Prinzip seines Denkens machen. Während der Idealismus das transzendentale Subjekt, das Prinzip des Denkens, zugleich als das reale Subjekt ansetzt, ist bei Ihnen das reale Ich ganz vom transzendentalen aufgesogen. Es ist seinem Wesen nach selber ganz Anspruch, so daß es jeden andern Anspruch ausschließt.

Dieses Zusammenfallen von Ich und Anspruch ist der theoretische Grenzfall des prinzipiellen Denkens. Ihre Kritik zieht nur diesen Grenzfall in Betracht. Die Kritik des Grenzfalls trifft zwar jeden möglichen prinzipiellen Anspruch, aber sie trifft nur das Prinzip des Anspruchs, das satanische Ich, das Grenzfall-Ich, nicht aber das reale, praktische Ich des Denkens. Da Sie nur von der Erkenntnis sprechen, gilt das, was Sie sagen, auch nur von der Erkenntnis. Die Kritik des Grenzfalls ist radikal, aber sie ist *nur* radikal und trifft die Erkenntnis *nur* als Ganzes – nicht aber das Subjekt der Erkenntnis nach dem Maß seines prinzipiellen Anspruchs. Weil Ihre Kritik *nur* radikal ist, kann sie auch die Erkenntnis *nur* radikal, als Ganzes verwerfen. Sie kann nicht differenzieren und die Erkenntnis für das Bereich, von dem sie spricht, innerhalb der durch ihre Grundentscheidungen gesteckten Grenzen, gelten lassen. Und schließlich verwirft sie die Erkenntnis mit einer prinzipiellen Begründung, nämlich weil sie auf dem Ichprinzip beruht, nicht aber weil prinzipielle Erkenntnis für den Einfall nicht mehr zuständig ist, da sie von vornherein von etwas anderem spricht.

Die Kritik der Erkenntnis-überhaupt übersieht notwendig, daß der

denkende Mensch ebenso wie der handelnde Mensch in der Problemlage der Gegenwart steht, also vor die Entscheidung gestellt und verantwortlich ist. Ihre radikale Kritik der Erkenntnis-überhaupt bringt es mit sich, daß Sie das Leben des Menschen aufteilen in ein Bereich der Verantwortlichkeit und der Nichtverantwortlichkeit. Wenn die Erkenntnis im ethischen Felde nicht zuständig ist, so heißt das, daß der Erkennende auch nicht verantwortlich ist. Der Mensch ist aber immer verantwortlich, auch da, wo er nicht handelnder, sondern denkender Mensch ist. In Wahrheit geben auch Sie dem denkenden Menschen an der Stelle, wo er bei Ihnen vorkommt, wo er auch bei Ihnen vorkommen *muß*, bei der Kritik (wenn auch kaum zugestanden und fast widerwillig) eine Verantwortung, nämlich durch „Redlichkeit und Wahrheitsliebe" den Scheincharakter der Erkenntnis aufzudecken (S. 474). Hier steht die Haltung des Erkennenden der Erkenntnis gegenüber, wenn Sie auch das Resultat der Kritik wieder in die Erkenntnis mit einbeziehen. Streng genommen dürften Sie, dessen Buch ja nur den einen Sinn hat, das Feld der Verantwortung von dem der Verantwortungslosigkeit zu scheiden, die außerverantwortliche Welt nicht bloß in ihre Schranken weisen, sondern Sie müßten Sie, das fordert der Radikalismus Ihrer Kritik, als außerverantwortliche ganz verwerfen. Daß Sie das nicht tun, ist nicht begründet, sondern widerspricht Ihren Gründen. Sie dürften sich nicht damit begnügen, das was erkenntnistheoretisch Erscheinung ist, ethisch als Schein zu erklären, sondern Sie müßten den Schein als Trug verurteilen. Da Sie das nicht tun, erhält die humanistische Welt die schiefe Stellung des „unbedingten" Wertes.

Wenn ich sage, daß der Mensch immer verantwortlich ist, so heißt das nicht, daß er für alles verantwortlich ist, daß er fähig wäre, eine absolute Verantwortung zu tragen. Er ist nicht verantwortlich im Bereiche der formalen Gesetzmäßigkeit, also als Denkender nicht, soweit das Denken durch rein logische Gesetze konstituiert und beherrscht ist. Aber ich vermute, daß dieses Bereich, wenn es auf das rein Formale beschränkt wird, schmaler ist, als es in den dickleibigen Darstellungen der Logik erscheint. Diese Gesetzmäßigkeit ist im Grunde nur die der Rechenmaschine. Wenn es nicht möglich war und nicht möglich sein wird, über das engbegrenzte Leistungsgebiet der Rechenmaschine hinaus Denkmaschinen zu bauen, so liegt der Grund darin, daß für das kompliziertere

Denken die Grundentscheidungen eine viel größere Bedeutung haben als die Logik. Der Satz Pascals: „les grandes pensées viennent du coeur" brauchte nicht auf die „großen" Gedanken eingeschränkt zu werden.

Die relative Bedeutungslosigkeit des Logischen gegenüber den Grundentscheidungen verbietet es, die Kritik auf den Grenzfall des prinzipiellen Denkens zu beschränken. Das existentielle Denken ist nicht vom reinen Subjekt aus zu verstehen. Das reine Denken ist nicht produktiv, produktiv kann nur die Art sein, wie es angewandt wird; es vermag nichts aus dem Topf zu holen, was nicht vorher hineingetan ist. Es ist wirklich nicht mehr als eine Technik. Daher darf aber auch die Kritik nicht beim Ich als Prinzip des Denkens stehenbleiben, sondern seine Aufgabe liegt beim realen denkenden Subjekt.

Ihre Kritik beschränkt sich auf den einen Gesichtspunkt, daß Erinnerung nicht Gegenwart ist, daß die Erkenntnis nur innerhalb ihrer Zeit gilt und nicht zeitlos. Darum ist auch die Zeitlehre der notwendige Gipfel Ihres Buches. Aber auch hier sprechen Sie nur von der Zeit der Erkenntnis und der Zeit der Gegenwärtigen, aber nicht von der Zeit des Denkenden. Das Denken als lebendige Funktion schließt die Zeit nicht ein wie die Erkenntnis, sondern es vollzieht sich in der Zeit. Denken ist selber gegenwärtig, wenn es das Denken eines Gegenwärtigen, nicht in der Erinnerung gefangenen Menschen ist. Die Kritik steht also auch nicht bloß vor der einen Entscheidung: Erinnerung oder Gegenwart, sondern sie hat eine differenziertere Aufgabe. Auch eine Zeit hat ihre bestimmten Grundentscheidungen, die das Geltungsbereich ihrer Erkenntnis begrenzen. Was Descartes, was Kant gedacht hat, ist nicht schlechthin von zeitloser Geltung, sondern es muß wie aus einer Tonart in die andere, aus ihrer Zeit in die unsere transponiert werden. Die Kritik kann aber auch dabei noch nicht stehenbleiben, denn jede Zeit hat unter den Gleichzeitigen wieder Unterschiede der Grundentscheidungen. Und sie erwächst für uns als um so bedeutungsvollere und riesenhaftere Aufgabe, als heute unter den gleichzeitig Lebenden die Unterschiede der Grundentscheidungen die Gemeinsamkeit weit zu überwiegen scheinen.

Mit der Differenzierung hat sich aber auch die Funktion und Bedeutung der Kritik gewandelt. Es handelt sich nun nicht mehr bloß um eine prinzipielle Entscheidung zwischen Ja und Nein, für die Wirklichkeit oder gegen die Wirklichkeit, für die Gegenwart oder für die Erinnerung,

um eine Entscheidung in der Vertikale, sondern um die Entscheidung in der Horizontale, die in jedem Augenblick des Lebens von neuem gefällt werden muß. Im Felde des Denkens ist diese Aufgabe der Kritik die des kritischen Verstehens. Die Aufgabe des kritischen Verstehens ist nicht bloß gerichtet auf den zeitlosen, logischen Sinn der Worte (den es gar nicht geben kann, da Logik nur formal ist und mit dem Inhalt nichts zu tun hat), sondern auf den Sinn der Worte an ihrem Ort, in ihrer Zeit, aus ihren Grundentscheidungen. Es ist also gefordert, das Gedachte in seinem Geltungsbereich, mit seiner Grenze zu verstehen und der kritische Maßstab des Verstehens heißt, *daß das Gesagte nur von dem gilt, über das es gesagt ist.*

Daß es so ist, daß das Gesagte nicht weiter reicht, nicht einmal so weit der Klang der Worte reicht, das ist die Not unserer Zeit. Das ist der Ausdruck des Mangels jeder Gemeinsamkeit, die immer nur eine Gemeinsamkeit der Grundentscheidungen, des Selbstverständlichen, der Wertungen sein kann, die dem Rationalen vorangehen. Vielleicht haben es die Menschen nie schwerer gehabt, einander zu verstehen. Die Probleme des objektiven Geistes, die die Philosophie der klassischen Zeit beschäftigen, sind uns aus den Augen gekommen, sind uns verdeckt durch die viel näher liegenden Probleme, uns überhaupt zu verstehen. Eine Philosophie des objektiven Geistes ist heute eine nutzlose und leere Beschäftigung, sie ist wirklich nur noch eine Erinnerung, die den uns gestellten Fragen ausweicht. Vielleicht wird Philosophie im klassischen Stile überhaupt nicht mehr möglich sein. Können wir die Erfahrung, die wir heute machen, je wieder vergessen, daß der objektive Kern des reinen Denkens nur eine kleine Handvoll formaler Prinzipien ist, daß aber der „objektive" Geist, soweit er inhaltlich ist, nicht dem rationalen Felde angehört? Die Autonomie der Philosophie reicht nur soweit die Rechenmaschine reicht, jenseits dieser Grenze hat auch sie teil an der Ungesichertheit und Erlösungsbedürftigkeit unseres ganzen Lebens.

*

Ich bin am Ende. Stimmen wir nun im wesentlichen überein oder gehen wir im wesentlichen auseinander? Wenn das Wesentliche nicht an der Oberfläche des Gesagten, nicht im absoluten Wortsinn, d. h. im Sinn der isolierten, aus ihrem Zusammenhang herausgezogenen Worte gesucht wird, sondern in ihrem kritischen Verständnis, in dem was sie

meinen, in der Absicht, die dem ganzen Buch zugrunde liegt und die den Zusammenhang und den Fortgang von Satz zu Satz, von Abschnitt zu Abschnitt herstellt, die den Raum ausfüllt, der zwischen den Worten und den Zeilen ist, dann sind wir im wesentlichen einig: in der Abwehr jener Absolutheitsansprüche des Denkens, die in Wahrheit nur ein Ausweichen vor der in der „Gegenwart", in jedem Augenblick geforderten Verantwortung sind. Im übrigen, scheint es, gehen wir verschiedene Wege, da Sie den Konflikt als einen einmaligen, prinzipiellen darstellen zwischen zwei in sich selbständigen Sphären, während mein Ort an der Grenzscheide selber, im kritischen Felde, im gefährlichen Augenblick der Entscheidung ist. Sie ziehen die Frontlinie vertikal, ich suche sie horizontal zu ziehen. Bei Ihnen wie bei mir handelt es sich um dieselbe Entscheidung, aber Sie fordern sie zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Innen und Außen, Erinnerung und Gegenwart, Erkenntnis und Wirklichkeit. Ich halte diese Scheidung realiter, d. h., wenn es sich um den Menschen selber handelt, nicht für möglich, sie scheint mir nur theoretisch durchführbar, da auch der Erkennende in der Wirklichkeit steht und da der reale Mensch auch in die Wirklichkeit nicht ohne Erkenntnis, in die Gegenwart nicht ohne Erinnerung eintreten kann.

Ich glaube nicht, ein „neues" Denken gewonnen zu haben, das in diesem Konflikt, in dieser Ungesichertheit einen sicheren Standpunkt gibt. Ich glaube vielmehr gerade gezeigt zu haben, was den Menschen befähigt, die Ungesichertheit auszuhalten, in der Funktion zu bleiben und sich nicht auf das Substantielle zu retten, der Versuchung zu entgehen, die Erkenntnis durch prinzipielle Betonung zu verabsolutieren und der Problematik zu entziehen. Ich glaube nicht, daß der Mensch das von sich aus kann. Weil von einem Ich die Rede ist, das arm ist und nicht aus sich selber existiert, mußte auch vom Glauben die Rede sein, der nicht ein Prinzip, also eine Waffe des Ichs für seine Zwecke, ist, sondern der dem Ich die einzige Existenzmöglichkeit bietet.

ERNST LOEWENTHAL

ÜBER DEN EID

1

Der Eid ist einer der wenigen Bräuche, an denen sich noch heute erweist, was die Religion über ein Volk und eine Zeit in ihrem öffentlichen Leben vermag. Wenn sonst der Staat sich auf das geistliche Gebiet begibt, so kann er sich doch meist seiner eigenen Methoden: der Politik bedienen. Denn da hat er es nur mit der *Kirche* zu tun, und die ist, was immer sie sonst sei, doch auch wie er selbst eine Machtorganisation, die Verkörperung eines Gesamtwillens. Mächtig oder schwach, kämpfend oder diplomatisch, drohend oder eingeschüchtert, vertritt sie doch stets Interessen, verfolgt Zwecke, will Ziele erreichen; und ist darum auch den Mitteln der Politik zugänglich; zahlt Preise, wägt Kosten und Gewinn, läßt sich abspeisen, kämpft und unterwirft sich vielleicht oder ist bereit, die ihrem Wesen feindliche weltliche Macht von der Warte der Ewigkeit aus zu dulden. Anders, wo sich der Staat wie im Eide an den Glauben seiner Bürger selbst wendet. Da gilt kein Wille, und alle Mittel zur Beeinflussung von Willen müssen versagen. Da wirkt kein Fordern, Drohen, Nachgeben, da steht kein Vergleich am Ende: nur Wahrheit gilt hier, Können oder Nicht-Können, Glauben oder Nicht-Glauben des Schwörenden, ein voller Eid oder gar nichts.

Dem Staate freilich läuft diese Freiheit des Schwurpflichtigen im Ja oder Nein zuwider. Seine Gesetzgeber *wollen* die „eindrucksvolle Feierlichkeit", seine Juristen *wollen* irgendwo „den Hebel ansetzen, um die Wahrheit herauszuheben", und dann in dem Gefühl getaner Pflicht dem Schwörenden die Verantwortung für das Urteil überlassen können. Drum will der Staat seinen Eid und verlangt die Formel. So hat es denn weder an Zwang gefehlt noch an Kompromissen, und nachdem man nunmehr auch die weltliche Schwurformel zugelassen und den religiösen Inhalt des Eides weggedeutet hat, kann wohl der allgemeine Gebrauch des Eides im Gericht als gesichert gelten, und auch der Vorwurf des Religionszwanges fällt dahin.

Bloß daß man mit der Einführung des gesetzlichen Schwurzwanges zugleich schon die beste Kraft des Eides zerstört, und mit der weltlichen Schwurformel ein religiöses Nichts und eine sprachliche Unmöglichkeit geschaffen hat! Denn „die Menschen schwören bei einem Höheren denn sie sind" (Hebr. 6, 16).

Doch der Staat, machthungrig bis über die Grenzen seiner Allmacht, dem Zwang vertrauend, wo er selber Glauben erwartet, vom Wort befriedigt, wo nur die Gesinnung genügte, ausgleichend, wo er Spreu und Weizen sondern will, der Staat der leeren Formel und der falschen Gleichheit, ist's zufrieden. Bei den Glaubenslosen

> „wird der Eid weder überflüssig noch für den Schwörenden unmöglich. – Für ihn subjektiv bliebe dann nur die in dem Eide enthaltene Bezugnahme auf Gott usw. bedeutungslos."

So einer der Mitarbeiter an den deutschen Prozeßgesetzen aus der Zeit der Reichsgründung, Otto *Bähr*. Und

> „Das dem Eide innewohnende religiöse Moment verursache einen tiefen Eindruck

auf das Gemüt und sei deshalb geeignet, als besonderer Antrieb zur Aussage der Wahrheit zu dienen. Der Staat dürfe sich dieses Mittel, um auf den Zeugen einzuwirken, nicht entgehen lassen".

So noch in unserem Jahrhundert eine *Kommission* hervorragender Praktiker *zur Reform des Strafprozesses*. So denn auch die erdrückende Zahl unserer Richter, Anwälte und Staatsanwälte, so unsere Gelehrten ohne einen Gedanken an den wahren Sinn des Eides. Nur selten fällt ein grelles Licht auf diese Anschauungen, wenn etwa ein Abseitsstehender wie Adolf *Dochow* in die Worte ausbricht:

„Wären unsere religiösen Zustände nicht so durchaus unwahr, so müßte die Verweigerung der Eidesleistung täglich vorkommen".

Der wahre Sinn des Eides ist völlig vergessen. Fremd und unpraktisch mutet es uns an, wenn etwa Zacharias *Frankel*, der bedeutende Rabbiner aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts, verlangt:

„Der Eid darf nie ganz zum Rechtsmittel herabgewürdigt werden . . ., und ruft ihn die Jurisprudenz zur Aushilfe herbei, so muß sie selbst die ihm gebührende Ehrerbietung im Auge behalten . . .".

Oder gar wenn der mystisch-romantische Karl Friedrich *Göschel* (1836) kühn und tief die Bergpredigt auslegt:

„Du verletzest das Gebot und Privilegium des Eides, wenn du aus dir selbst und um deinetwillen schwörst. Du sollst nicht aus dir, sondern aus Gott schwören; du sollst nicht schwören, um dich zu vermessen, sondern um dich zu beugen, nicht schwören, um dich aus dir selbst zu überheben, sondern um dich von der Kraft, die in dem Schwachen mächtig ist, läutern und erheben zu lassen. Du sollst nicht schwören ohne Kampf, nicht schwören ohne Schmerz über die Sünde, die den Eid *in dieser Art* notwendig macht . . . Du sollst vor Gott dich, du sollst vor dem Evangelium deine Stellung zu Gott und zu deinem Nächsten ernstlich prüfen, du sollst den Herrn vom Berge Sinai donnern und deinen Heiland vom Berge Segen sprechen hören: ziehe deine Schuhe aus von den Füßen, wenn du vor Gott trittst, und wasche deine Hände, ehe du sie zu ihm erhebst. Mit einem Worte: Du sollst nicht fluchen, sondern schwören".

2

Die Praxis verrät jedenfalls eine solch hohe Auffassung nur selten. Auch heute gilt, was der alte Gottlieb Wilhelm *Rabener* in seinen *Satiren* (1768) lebenswahr und mit geringen Übertreibungen schildert:

„. . . Frauenzimmer, welche sich würden geschämt haben, ihrem Bräutigam vor dem Altare anders, als mit einer ehrbaren und gesetzten Miene die Versicherung ihrer Treue zu geben, hüpften mit dem flatterhaften Leichtsinn einer Coquette vor den Richterstuhl, und schwuren mit lachenden Mienen den schrecklichsten Eid. Männer, und Männer, deren Amt vielmals erfordert, daß sie selbst andere vor dem Meineide warnen müssen, verrichten diese Handlung mit einer so frechen Sorglosigkeit, daß sie um nichts bekümmert zu sein scheinen, als wie sie ihre Füße

wohl stellen, den Hut unterm Arm anständig tragen und den Mantel auf eine galante Weise zurückschlagen . . ."

Aus dem heutigen Leben und Treiben an einem großen Amtsgericht ein paar Beispiele:

Wir allzu unbeschäftigten Referendare beobachten eine ganze Weile mit heiterem Interesse unter dem wartenden Publikum ein Mädchen, das den jungen Burschen Blicke zuwirft, indes der Richter von der Verhandlungsleitung in Anspruch genommen ist. In einer späteren Sache wird sie als Zeugin vernommen, und nun fällt auch dem Richter ihr undisziplíniertes Lachen auf, das zu sagen scheint „Meine kleine Person spielt doch eine recht große Rolle dabei". Er ermahnt sie zum Ernst, fragt: „Können Sie Ihre Aussage mit gutem Gewissen beschwören?"

„Ei natürlich!"

„Der Beklagte wird aber Gegenzeugen bringen."

„Soll er mein'twegen".

„Etwas ernster dürfen Sie den Eid schon auffassen. Wenn Ihre Aussage falsch ist, droht Ihnen das Zuchthaus."

(Ungeduldig, geniert) „Na ja doch, ja! Ich kann's beschwören."

Pause, während der der Richter zu überlegen scheint, ob er bei der unwürdigen Leichtfertigkeit der Zeugin von dem (ihm in diesem Falle zufällig gegebenen) Recht Gebrauch machen soll, die Zeugin nicht zu beeidigen. – Dann: „Heben Sie die rechte Hand und sprechen mir nach: „Ich schwöre – bei Gott – dem Allmächtigen und Allwissenden . . ."

Dasselbe Bild wiederholt sich unablässig, man möchte sagen, Sitzung für Sitzung. Freilich, es gibt Fälle, wo man denkt, wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe:

Ein Mädchen von etwa 25 Jahren – man möchte sie eigentlich lieber eine junge Frau nennen, so klar und sicher ist ihr ganzes Wesen – wird als Zeugin vernommen. Auf ihrem Gesicht liegt ständig eine strahlende Heiterkeit und selbst bei der Eidesbelehrung kann sie das Lachen ihrer Augen nicht zurückhalten. Aber es ist ein so reines und starkes Lachen, so frei von aller Unbeherrschtheit und Nervosität, daß man – es ihr verzeiht? nein – gar nicht empfindet, daß es der Würde und Heiligkeit des Eides widersprechen könnte.

Aber freilich, es ist selten, daß bei einer gerichtlichen Aussage so stark die ganze Persönlichkeit mitspricht und den Zeugen selbst so beglaubigt wie hier, und darum erscheint auch bei so vielen ihr ganzes Gebaren dem Eid so wenig angepaßt. Da stehen jeden Morgen die Schutzleute stramm und leisten ihren Eid (zum wievielten Mal?), als sollten sie exerzieren; in manchen Gegenden sagt man von einem, der viel schwört: „er schwört wie ein Gendarm". Kaufleute haben nicht selten die Empfindung, einer lästigen Form zu genügen, die man am einfachsten ohne Einwendungen über sich ergehen läßt. Daß man aus Unglauben die weltliche Schwurformel benutzt, kommt so gut wie nie vor; höchstens die strenggläubigen Juden benutzen gern die Gelegenheit, die Anrufung Gottes zu vermeiden.

Aber auch das gerichtliche Verfahren selbst ist nicht dazu angetan, die Achtung

vor dem Eide zu heben. Wohl müssen alle Anwesenden aufstehen, hie und da ist es auch Brauch, daß der Vorsitzende sich bedeckt; doch wird dies Wenige schon als unbequem empfunden und mag auf den Schwurpflichtigen auch eher verwirrend als erhebend wirken. In der Tat ist auch von einer Steigerung des Zeremoniells keine Besserung zu erhoffen, und die grotesk-feierlichen Bräuche aus der Aufklärungszeit (Dunkelzimmer, Totenkopf usw.) verraten allzusehr ihre Herkunft aus einem klügelnden Verstand, der vom Phantastisch-Schrecklichen den tiefsten Eindruck erwartete (Bezeichnend die Vorliebe für die alte Feme in der damaligen Literatur: „Götz", „Käthchen von Heilbronn", und auch die feierlichen Logenbräuche u. ä., z. B. auch in der „Zauberflöte").

Von einer weit besseren Erkenntnis der „Eidesnot" zeugen die zahlreichen Vorschläge von Praktikern des 19. Jahrhunderts, einige Teile aus den deutschen *Judeneiden* in die allgemeine Eidesbelehrung zu übernehmen: in der alten rabbinischen Übung hatte es sich herausgebildet, wenn ein Eid unvermeidlich schien, noch einmal beiden Parteien einen Vergleich nahezulegen; wenn sie sich auch dann von dem Eid nicht abbringen ließen, so galt dies als eine solche Hartnäckigkeit, daß man alle Anwesenden wie einst beim Untergang der Rotte Korah aufforderte, „die Nähe dieser bösen Leute zu verlassen". Dieser Brauch erschien so wichtig, daß er in den Judeneiden mehrerer deutscher Staaten zu finden war und so auch christlichen Schriftstellern bekannt wurde.

Zuweilen wendet denn auch wirklich ein Richter seine ganze Kunst daran, einen unnötigen Eid zu verhindern.

So z. B. ein Gewerbegerichtsvorsitzender, vor dem zwei ernste, gesetzte Männer über eine Frage streiten, ohne Beweismittel zu haben. Ein Eid scheint nicht zu umgehen, da hält er ihnen vor: „Ich kenne keinen von Ihnen und muß zu Ihnen beiden gleiches Vertrauen haben. Sie sind auch beide von der Wahrheit Ihrer Behauptungen gleich fest überzeugt. So kann der Eid nichts beweisen, sondern nur den Prozeß entscheiden – nicht nach klug abwägender Gerechtigkeit, sondern nach dem Zufall. Und der Unterliegende behielte den Stachel, durch Willkür und Zufall um sein Recht gekommen zu sein. Drum erbittern Sie sich nicht über die Dauer des Prozesses hinaus, sondern trennen Sie sich im Guten." Und ohne weitere Mühe brachte er sie zu einem angemessenen Vergleich.

Aber wie oft ist dem Richter im Gedränge der wartenden Parteien der Eid das willkommene Mittel, den Prozeß rasch zu beenden! Wie oft benutzt er die günstige Gelegenheit, sich der eigenen Prüfung und Entscheidung entheben zu können! Und wie oft verhindert auch mangelnde Vergleichsbereitschaft der Parteien oder das Gesetz selbst die Ausführung seines guten Willens!

3

Das Gesetz selbst! Hier liegt wohl der wichtigste Punkt. Es verlangt noch heute grundsätzlich, daß jede Zeugenaussage beschworen wird. Dadurch aber verliert der Eid seinen eigensten Wert. Das schönste Vorbild eines Schwurs in der deutschen Ge-

schichte sind Luthers Worte auf dem Reichstag zu Worms: „Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen." Luther selbst sagte nur das schlichte: „Gott helf mir, Amen!" Aber das Volk bewies das feinste Verständnis für den Sinn dieses Wortes, als es das „Ich kann nicht anders" hinzufügte. Denn gerade dieses Versagen der eigenen Kraft, das erst die Berufung auf Gott rechtfertigt, drückt die spontane Selbstverständlichkeit dieses Schwurs aus und verleiht ihm seine besondere Kraft. Unser Gerichtseid dagegen entstammt nie der Wahl des Schwörenden, nie der Not des Augenblicks, sondern dem Willen eines Gesetzgebers, der vom einzelnen Fall nichts weiß, und er wird nicht um des Schwörenden willen geleistet, sondern vor-geschrieben, allgemein und gleich, „von *Rechts* wegen". So wird das Verhältnis von Aussage und Eid umgekehrt: dem Schwurpflichtigen wird der Eid vorgesprochen, und man erwartet dann von ihm, daß er nach bester Wahrhaftigkeit aussagt (bzw. seine Aussage korrigiert; ob der Eid vor oder nach der Vernehmung geleistet wird, ist hier gleichgültig). Aber seelische Vorgänge können nicht wie physikalische oder chemische Prozesse beliebig vor- und rückwärts ablaufen!

Nicht als ob ein Eid, den ein Mensch vom andern fordert, nie so kräftig wäre, wie ein der Initiative des Schwörenden entspringender. Wie im lebendigen Gespräch die Rede des einen nicht ohne Frag und Antwort des andern betrachtet werden kann, so steht auch der Eid „zwischen den zwein" (II. M. 22, 10). Aber der Gerichtseid ergibt sich ja nicht aus der Wechselrede des Richters mit Zeugen und Parteien, er ist längst vor ihnen bestimmt, steht als wohlausgedachte Institution für jeden entsprechend gelagerten Fall längst bereit und tritt zur Vernehmung hinzu, ohne organisch aus ihr erwachsen zu sein.

Nun liegt freilich der Gebrauch des Eides dem Staat besonders nahe. Was ihn den Gerichten so wertvoll erscheinen läßt, ist seine fast militärische Unbedingtheit und sein scheinbar völlig exakter Formalismus. Und in der Tat sind gerade diese Eigenschaften dem Wesen des Rechtes, seiner (scheinbaren) Voraussetzungslosigkeit und seinem eigenen Formalismus, besonders angepaßt. Aber gerade deshalb machen sie den Eid zum *psychologischen* Instrument untauglich. Seelische Wirkungen sind eben nie voraussetzungslos, sondern stets an zeitliche und persönliche Umstände gebunden, ja von ihnen getragen. So droht der Gegensatz des Zeitlos-Juristischen und der Zeitgebundenheit alles Seelischen das widerspruchsvolle Gebilde zu zersprengen.

Dieser Gegensatz scheint nun freilich überbrückt durch die Eidesbelehrung. Hier ist ja gerade die Möglichkeit gegeben, so viel Zeit aufzuwenden, wie der einzelne Schwurpflichtige bedarf, etwa hemmende Umstände des Augenblicks zu beseitigen, abzuwarten, bis der Schwörende so vorbereitet ist, daß nun der Augenblick der Eidesleistung seine Wirkung tun kann. Allein hier zerstört die fast allgemein geübte Praxis die gebotenen Möglichkeiten und zeigt den bereits angedeuteten Gegensatz mit vermehrter Deutlichkeit. Die Eidesbelehrung besteht fast allgemein in der stereotypen Wendung: „Ich mache Sie auf die Bedeutung und Heiligkeit des Eides aufmerksam" oder „Sie wissen, daß der Eid eine heilige Handlung ist". Worin die Bedeutung und Heiligkeit des Eides liegt – das geniert man sich zu sagen. Ja, man

geniert sich noch mehr: man wagt es nicht, den Schwörenden so anzureden, daß seine Person, der Eid und seine Heiligkeit in eine offenkundige Beziehung gesetzt werden. Es ist keine bedeutungslose, rein sprachlich-zufällige Form, daß in diesen beiden Ermahnungsformeln von der Heiligkeit des Eides nie in einem *Zeitwort* die Rede ist, wie doch die Schrift es stets ausspricht: Ihr sollt nicht falsch schwören bei meinem Namen und entheiligen den Namen deines Gottes. Es ist dies vielmehr von der tiefsten Bedeutung, nicht in irgendeinem spekulativen oder mystischen Sinn, sondern als eine höchst reale psychologische Tatsache: Wollte ein Richter versuchen, den Zeugen wirklich anzusprechen, ihm die Heilighaltung des Gottesnamens persönlich zu gebieten, so träte die innere Unmöglichkeit der Situation offen zutage. So aber wird durch die mehr oder minder unpersönliche Eidesbelehrung die Entscheidung vermieden und der innere Widerspruch verdeckt.

Hat so weder der Eid noch die Belehrung des Richters auch nur entfernt die Wirkung, die der Gesetzgeber erwartet, so wird auch unser strafrechtliches Urteil über den Meineidigen schwankend. Das Verbrechen ist leicht begangen – ein falsches Wort, ein schwacher Augenblick kann genügen – aber wer denkt bei seinem Urteil an die komplizierten Bewußtseinsvorgänge, an all das Ängsten und Abwägen, die Furcht vor einem Gegner, die Sorge um einen Angehörigen, die dem falschen Eid oft vorangehen? Das Gesetz kennt nur Zuchthausstrafe, versagt beim Meineid grundsätzlich die Zubilligung mildernder Umstände, so schwer beurteilt es das Verbrechen. Und man kann nicht einmal sagen, daß es hierin „volksfremd" sei; der gemeine Mann, der „durchschnittliche und anständige Volksgenosse" sieht im Meineidigen einen der allerverworfensten Menschen, und wenn er in die Lage kommt, eine harmlose Aussage zu beschwören, so wird er in diesem Gefühl natürlich bestärkt. Aber für den Menschen, der wirklich in seiner Not steht, gilt nicht die Moral des nie im Konflikt erprobten und bewährten „Volksgewissens", nicht der kategorische Imperativ eines philosophischen Systems, nicht die zum bloßen Bildungsstoff gewordenen idealistischen Anschauungen über ethisches Handeln und „tragische Größe", und auch die Religion, die der Gesetzgeber vom grünen Tische verfügt, bleibt kraftlos. Alle richterliche „Lebenserfahrung" nützt hier nichts zum Verständnis eines solchen Verbrechens, weil die „unbefangene" Einstellung der meisten Beurteiler ihnen immer den Weg zum wahren Verstehen verstellt, weil ihnen wohl dies und das im Leben begegnet ist, aber ihnen die Offenheit, die Bereitschaft zum wirklichen Erfahren fehlt, die allein erst eine Erfahrung nutzbar macht.

So vernachlässigt unser Recht im Eide alle Gesetze einer wirklichen Seelenkunde. Es erhebt sich die Frage, wie ein solches Gesetz entstehen und sich bis heute erhalten konnte. Dazu im folgenden ein paar Hinweise.

4

Unser geltendes Eidesrecht geht zurück auf drei Quellen. Dem *römischen Recht* entstammt vor allem der fein durchgebildete Apparat des Parteieides, der freilich juristisch zu kompliziert ist, um hier weiter verfolgt zu werden. Wichtiger sind die

alten *deutschen Rechtsanschauungen* und die Lehren des *Alten und Neuen Testaments*, die durch das Christentum Einfluß erlangt haben.

Dem Gebiet des *deutschen Rechts* gehört der Grundsatz an, daß jedes Zeugnis beschworen sein muß. Der Eid ist einer der unerläßlichen Bestandteile des altdeutschen Rechtsgangs gewesen. Nicht genug, daß die Partei ihr Recht beschwor, sie mußte es mit sechs, sieben, elf oder zwölf (ja zuweilen sogar zweiundsiebzig) Eidhelfern erhärten. Der Eid war nichts anderes als eine geläufige Form, die man gern und oft benutzte. Freilich hatte er in der heidnischen Zeit in Deutschland keinen religiösen Charakter wie meist anderwärts. Aber auch in christlicher Zeit dauert diese Schwurfreudigkeit fort. Man muß sich erinnern, daß das deutsche Recht des Mittelalters eine reiche Fülle von zeremoniellen Formen und Formeln hervorbrachte, dauernd variierte und vervielfältigte, so daß der Eid keineswegs wie heute fremd und vereinsamt in einem formenarmen, leicht beweglichen Rechtsverkehr stand, sondern in einem üppig wuchernden System umständlicher und gewichtiger, nicht selten aber auch humorvoller symbolischer Handlungen, das in seiner lebensfrohen ausdrucksreichen Buntheit dem Charakter zeitgenössischer Kunstwerke (Nibelungenlied, mittelalterliche Baukunst) durchaus ähnelt und nicht wie heute von allen anderen Ausdrucksweisen des Volksgeistes weit abliegt. So hatte der Eid hier seine organische Stelle im *Recht*, aus der ihn, wie wir sehen werden, auch die Christianisierung nicht verdrängen konnte, weil sie nur seine Form ergriff, aber die Rechtsentwicklung höchstens in Einzelheiten beeinflußte, ohne ihren Charakter umzubilden.

In der *jüdisch-christlichen Entwicklung* dagegen gehörte der Eid nicht, oder doch nicht primär dem Recht an, sondern vor allem dem Gebiet des *Glaubens*. Ganz deutlich heißt es im V. Buch Mose (6, 13f., ähnlich auch 10, 20):

„Du sollst den Herrn, deinen Gott, fürchten, ihm dienen und bei seinem Namen schwören,
und sollst nicht andern Göttern nachfolgen . . .“[1]).

Gerade diese Weiterführung im nächsten Vers mit ihrer Warnung vor Abgötterei zeigt, daß die Stelle rein religiöse, ja geradezu gottesdienstliche Bedeutung hat. Auch hier steht der Eid in einem geschlossenen reichen System von Handlungen und Formen, aber nicht in einem weltlich-rechtlichen, sondern in einem religiös-kultischen[2]). Ähnlich der Dekalog (II. Mose 20, 7 und V. Mose 5, 11):

„Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht zum Falschen gebrauchen; denn der Herr wird nicht ungestraft lassen, wer seinen Namen zum Falschen gebraucht.“

Auch dieses Gebot steht im unmittelbaren Zusammenhang religiöser Gebote – nach dem Verbot des Götzen- und Bilderdienstes und vor der Sabbatheiligung; auch hier steht kein Wort von der *sittlichen* Verwerfung des Meineids und der Lüge, sondern

[1]) Vgl. Jos. 23, 7; Jes. 65, 16; Jer. 16, 14/15 u. ö.

[2]) Über seine vielfältige Verwendung vgl. z. B.: V. Mose 27, 12–26 (Schwur aufs Gesetz); Jos. 9 u. ö. (Bündnis); ebenso Neh. 10, 30; 1. Kg. 2, 38 (Bann); Ps. 102, 9 u. ö. (als Fluch); Jes. 65, 16 (mit dem Segen); Jes. 48, 1 (als Ausdruck des Verhältnisses zwischen Gott und Israel).

vor dem Mißbrauch des Gottesnamens wird gewarnt, und hieran knüpft die weitere Entwicklung an[1]). Gewiß findet der Eid *auch* im Gericht seine Verwendung (II. Mose 22, 10), aber doch nur, weil eine Trennung zwischen geistlichen und weltlichen Dingen in der jüdischen Frühzeit undenkbar ist und die Religion alle Gebiete des Lebens ergreift; und der Gedanke, daß alle Gerichtsbarkeit im Namen Gottes geübt wird, scheint sich noch in der Bezeichnung האלהים = „Gottrichter“[2]) und in dem grausamen Eideszeremoniell des Gottesgerichtes über die Ehebrecherin (IV. Mose 5, 11ff.) erhalten zu haben. Dies letzte Beispiel zeigt besonders gut, daß die Kulturstufe und selbst unsere Vorstellungen von Ethik nicht den Maßstab für die Reinheit des religiösen Elements im Eide bilden; es sind kulturhistorisch gesehen primitive, harte Gebote, aber von einer ganz ungewohnten Stärke und Reinheit, weil sie – mit all ihren juristischen, logisch-systematischen Unstimmigkeiten – *einem* einheitlichen, großen, geschlossenen Geist entspringen und nicht wie unsere heutigen Gesetze einem Gewirr sich kreuzender Erwägungen von Zweckmäßigkeit, politischen Prinzipien verschiedenster Zeiten, Romantik, sozialer Rücksichtnahme und wirtschaftlicher Brutalität, unter denen sich nirgends die große gerade Linie durchsetzt. So liegt in der Schrift die Bedeutung des Eides nie darin, daß er eine feierliche, besonders glaubwürdige Form der (gerichtlichen) Aussage ist, wie im altgermanischen Brauch, sondern das Wesentliche daran ist stets, daß durch ihn Gott verehrt wird und daß der Mißbrauch des Eides seinen Namen schändet. Jenes „Du sollst nicht aus dir, sondern aus Gott schwören“ ist der Geist, der unausgesprochen und selbstverständlich über allen Eidesgeboten der Schrift waltet[3]).

Aber der Eid selbst trägt die Tendenz zu seiner Verweltlichung in sich, und vollends im Gericht, wo es stets um Ungewisses geht, scheint seine Unbedingtheit nicht selten das einzige Mittel zur Entscheidung (vgl. Ebr. 6, 16). Wohl nirgends spiegelt sich der Kampf zwischen der Heiligung des Eides und seinem gemeinen Gebrauch so deutlich wider wie in dem Schrifttum aus den letzten Jahrhunderten des jüdischen Staates. Das slavische Henochbuch, Josua Sirach, Philo von Alexandrien, die Essäer treten seinem Mißbrauch bald schärfer, bald nachgiebiger entgegen[4]).

---

[1]) Vgl. ferner III. Mose 19, 12, wo die Entheiligung des Gottesnamens mit demselben Wort ausgedrückt ist wie III. Mose 18, 21 die Entweihung des Sabbat.

[2]) z. B. II. Mose 21, 6 u. ö.; Ps. 82.

[3]) Vgl. etwa: Jes. 48, 1; Jer. 4, 2; 5, 2; Hosea 4, 15; Amos 8, 14.

[4]) Das Wort „Ihr sollt allerdinge nicht schwören; sondern eure Rede sei: Ja, ja! Nein, nein!, was drüber ist, ist vom Übel“, ist wohl das entschiedenste aus jener Zeit, aber durchaus nicht ihrem Geist widersprechend. Jesus von Nazareth steht in der großen Reihe derer, die die alte religiöse Heiligkeit des Eides wiederherstellen wollen. Daß er aber dabei den Mißbrauch in das alte Gesetz selbst verlegt, statt in seine Zeit, daß Matthäus ihn in einsamer Unbedingtheit sprechen läßt, die nicht verrät, daß er manchen angesehenen Mitkämpfer besaß, ändert daran nichts. Scheinen doch auch die Pharisäer auf ihre Weise versucht zu haben, dem Mißbrauch mit dem Eide zu steuern: Was könnte die rätselhafte Stelle Matth. 23, 16–22 wohl sonst für einen Sinn haben? Daß irgendetwas Mißverstandenes darinsteckt, erscheint sicher. Warum lehren die Pharisäer, der Schwur beim Tempel und beim Altar sei nichtig, aber der beim Golde des Tempels und bei dem Opfer auf dem Altar verbinde? Da hilft es wohl einen Schritt weiter, wenn auch Philo den Schwur bei Gott für unfromm hält und nur den beim „Logos“ als erlaubt erklärt, weil Mose sage, „du sollt *bei Seinem Namen* schwören“. Hält man

Das Christentum hat nun das evangelische Eidesverbot seit Augustinus, also seit seiner Befestigung im Abendlande, so umgedeutet und abgeschwächt, daß nur der Privateid als verboten galt, und mit Ausnahme einiger Sekten stehen alle christlichen Kirchen auf diesem Standpunkt. Unter dieser Duldsamkeit der Kirche mußte der Eid bei der Vorliebe der europäischen, besonders der germanischen Völker für ihn sich üppig entwickeln. Auch die Verdrängung der alten deutschen Rechte durch das römische brachte hierin keine Änderung; der Eid war so tief im Volk verwurzelt, war ein so selbstverständliches Stück des Gerichtsverfahrens, daß niemand daran dachte, ihn zu beseitigen oder zu beschränken.

5

Und in der Tat war einstweilen dazu auch noch kein dringender Anlaß. Noch tat der Eid seine Wirkung, noch war der Staat in einem gewissen Sinne „fromm" oder zum mindesten gläubig. Erst nach dem Dreißigjährigen Kriege war die große Umwandlung vollzogen und die europäischen Staaten wurden rein weltliche Gebilde. Wohl lebten immer wieder religiöse Bewegungen auf, aber sie versuchten nicht mehr, auf das öffentliche Leben Einfluß zu gewinnen, sondern beschränkten sich darauf, dem Einzelnen Trost zu bringen. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts sind die *religiösen* Ideen in der Politik nicht mehr bestimmend gewesen, sondern neben den immer nackter hervortretenden dynastischen, nationalen oder wirtschaftlichen Machtinstinkten gab es nur noch die *politischen* Ideen einer durchaus weltlich-philosophischen Ethik (Freiheit und Gleichheit, Pazifismus, Sozialpolitik, Sozialismus, Bildungspolitik usw.). Auch der Kulturkampf ging um kirchenpolitische, nicht um religiöse Interessen.

Erst in dieser Epoche wurde der Eid vor der staatlichen Behörde zum Problem – freilich noch lange nicht als problematisch empfunden. Es dauerte noch Jahrhunderte, bis man den Widerspruch bemerkte, der darin liegt, daß der glaubenslose Staat sich an den Glauben seiner Bürger wendet, und bis heute ist er noch selten klar erkannt und gefaßt, weil das Problem: Staat und Glauben selber nicht gesehen wird.

Dies Problem erschöpft sich nicht in dem Gegensatz: Weltlicher und Nichtweltlicher Staat. Lassen sich diese Begriffe überhaupt auf den Staat anwenden? Schon der Mangel eines gebräuchlichen Wortes für den „nicht weltlichen" Staat müßte Verdacht erwecken. Und in der Tat, was man aus dem Wort „weltlich", verbunden

damit die Zeugnisse über eine gewisse Sucht zu schwören und zu geloben zusammen, und erinnert sich des Wortes: Machet einen Zaun um die Lehre, so darf man wohl die Vermutung äußern, daß die alten Lehrer aus Vorsicht gewisse Eide ausschlossen. Warum gerade diese und nicht jene, wissen wir nicht mehr; aber man muß annehmen, daß dies alles nicht so steif und kategorisch gedacht und daher auch nicht so spitzfindig gemeint war, wie es vielleicht im Laufe einiger Generationen geworden ist. Was uns in jener zweiten Evangelienstelle überliefert ist, sind ja nur ganz geringe, zufällig erhaltene Bruchstücke eines schon damals großen, weitverzweigten und noch lebensvollen Systemes. (Interessant hierzu schon *Michaelis*, Mosaisches Recht 1770–75, Bd. V., S. 218, VI., S. 142–151.) Die rabbinische Rechtsübung des Mittelalters hat dann den Eid fast überall entbehrlich gemacht und ist äußerst sparsam damit umgegangen. Vgl. oben S. 193.

mit „Staat", gemacht hat, das hat mit dem Klang des alten Wortes wenig mehr gemein. Heute ist für den Staats- und Kirchenrechtler, für den Religionssoziologen und -historiker der weltliche Staat ein klarer, sauberer Begriff, ein Gebilde, das zwar je nach der persönlichen Einstellung nicht jedem sympathisch ist, aber doch eine gesellschaftsfähige Erscheinung, mit der man leben kann, weil man mit ihr leben muß. Von dem alten Pathos des Wortes „weltlich", von dem glühenden, kompromislosen Glaubenseifer, von der vernichtenden Kritik, die dabei mitschwang, ist nichts mehr zu verspüren.

Und doch hat hierin einst der Sinn des Wortes gelegen, und der Gegensatz zu weltlich war kein „juristisch faßbarer Begriff", sondern er hieß einfach „fromm". Alle Umdeutung trägt hier zu nichts bei als zur Vermischung des Problems. Auch heute noch gilt der alte Gegensatz – auch für den Staat. *Glauben*, im Sinne einer psychologischen Fähigkeit, kann der Staat freilich nicht, weder der Staat als abstrakter Rechtsbegriff, noch der Staat als Gemeinschaft; denn glauben kann natürlich nur der Einzelne. Aber *gläubig sein*, d. h. in seinen Handlungen den Glauben (seiner Bürger!) bewähren, das kann er allerdings, und er ist es, wenn dieser Glaube (nicht Konfession, eher Gläubigkeit) der Bürger nicht nur in deren privaten Handlungen zum Ausdruck kommt, sondern in allem, was im Namen des Staates geschieht. Und auch fromm sein kann er, wenn die Frömmigkeit seiner Oberhäupter und Untertanen nicht Privatsache bleibt, nicht vor der Politik halt macht – wobei man Frömmigkeit wiederum weder mit einzelnen kirchenpolitischen noch mit einzelnen philanthropen Forderungen verwechseln darf.

Konkret gesprochen: Die Forderung der konfessionellen Schwurformel z. B. kann religiöse Bedeutung haben, wenn der Schwörende dadurch wirklich stärker mit seinem Glauben verbunden wird; aber wo sie dazu dient, die Bekenner der verschiedenen Konfessionen zu sondern, oder gar die Glaubenslosen zu brandmarken, wird sie zum machtpolitischen Mißbrauch. Nicht die Stellung des Staates zur Kirche, der Gebrauch religiöser Formen, der Schutz konfessioneller Einrichtungen sind dafür maßgebend, ob ein Staat weltlich ist oder nicht, sondern nur der Geist, aus dem seine Äußerungen und Handlungen entspringen. Und da drückt sich die allgemeine Verweltlichung des Staates in seiner Stellung zum Eide aus. So unwahrscheinlich es klingt, der Staat, die offizielle Rechtswissenschaft, die Philosophie, ja selbst die Theologie, haben geradezu systematisch die Zersetzung des alten „frommen", d. h. zweckfreien Eides betrieben, und zwar in den Theorien, die die Forderung nach seiner Erhaltung begründen sollten, nicht weniger als in denen, die um seiner Beseitigung willen aufgestellt wurden. Gerade die unablässig durch Jahrzehnte wiederkehrende Begründung für den Gebrauch des Eides, er sei als Druckmittel auf den Zeugen unentbehrlich, der Staat müsse sich seiner für seine eigenen prozessualen und politischen Zwecke bedienen usw., zeigt die absolut weltliche, machtpolitische Einstellung des modernen Staates, der sich niemandem für den Gebrauch dieses Instituts verantwortlich fühlt. Auch die heute fast einstimmige und offizielle Beurteilung des Meineids als eines nur gegen den Staat gerichteten Verbrechens ist ein weiterer

Beweis hierfür, und der völlige Ausschluß mildernder Umstände und einer anderen als der Zuchthausstrafe bei diesem Delikt ändert daran gewiß nichts! Selbst die gelegentlichen Versuche, den Eid der *Kirche* in die Hand zu geben, sind in gleicher Weise weltlichen Charakters; denn sie erstreben nur die Befestigung der äußeren Machtstellung der Kirchen, oft zugleich eine mittelbare Verstärkung des der Kirche überlegenen Staates.

So erweist sich der Eid nicht allein als unpsychologisch und wirkungslos, sondern was wichtiger und ernster ist: er ist ein schwerer Mißbrauch des staatlichen Herrschaftsanspruchs gegenüber dem religiösen Gewissen seiner Bürger. Ein Staat, der in seinem eigenen Handeln, in den Verfügungen seiner Behörden, in den Äußerungen seiner Parlamente, in den Reden der ihn beherrschenden Parteien jede religiöse Gesinnung verleugnet, mögen sie nun im einzelnen konfessionell orientiert oder gar gegen die Kirche gerichtet sein – ein solcher Staat hat kein Recht mehr auf den Eid. Das Wesen und Leben der Religion ist ihre Zweckfreiheit, wer sie Zwecken dienstbar macht, und seien es die höchsten, vernichtet sie. Man leistet der Religion einen schlechten Dienst, wenn man, wie so häufig, aus Furcht vor der weiteren Trennung von Staat und Kirche, in ihrem Namen die Beibehaltung des Eides verlangt. In einem so „weltlichen" Staat gibt es für die Religion nur eines: sich zu lösen und sich rein zu erhalten; nur so kann sie wieder Einfluß auf ihn gewinnen, statt ihm wie heut dienstbar zu sein. Nur wenn wir dem Staate den viel mißbrauchten Eid entwinden, kann seine Heiligkeit wiederhergestellt werden; erst wenn der Staat sich im gleichen Maße verbunden fühlt, ihn heilig zu halten, wie er es von seinen Bürgern verlangt, wenn er im Schwur nicht mehr das Mittel erblickt, das seinen Zwecken nach Willkür zur Verfügung steht, sondern wirklich schlicht und ernst die Anrufung Gottes, in der er selbst sich ebenso demütigt wie der Schwörende –, dann erst mag er den Eid wieder verwenden. Bis dahin wird es Sache derer sein, die zu Hütern des Glaubens und zu Bildnern des Rechts bestellt sind, seinem Gebrauch im Gericht entgegen zu treten. Die weltliche Schwurformel gibt einen notdürftigen Ersatz – die nächste Gesetzesreform sollte die völlige Abschaffung des Eides im Staate bringen.

MARTIN BUBER

ZWIESPRACHE

Urerinnerung

In allerlei Abwandlungen kehrt mir, zuweilen nach einem Zwischenraum von mehreren Jahren, der gleiche Traum wieder. Ich nenne ihn den Traum vom Doppelruf. Seine Umwelt bleibt sich stets darin ähnlich, daß es eine apparatarme, „primitive" Welt ist: ich befinde mich in einer großen Höhle, wie die Syrakusaner Latomien, oder in einem Lehmbau, der mich im Erwachen an die Fellachendörfer erinnerte, oder aber auch am Saum eines riesenhaften Waldes, dessengleichen gesehen zu haben ich mich nicht entsinne. Der Traum beginnt auf sehr verschiedene Weise, immer aber damit, daß mir etwas Außergewöhnliches widerfährt, zum Beispiel, daß ein kleines, löwenjungenähnliches Tier, dessen Namen ich im Traum, aber nicht im Erwachen kenne, mir den Arm zerfleischt und von mir nur mit Mühe bezwungen wird. Das Seltsame nun ist, daß dieser erste und sowohl der Dauer wie der äußeren Bedeutung der Vorgänge nach weitaus belangreichste Teil der Traumgeschichte stets in einem jagenden Tempo abgespielt wird, als komme es auf ihn nicht an. Dann verlangsamt es sich plötzlich: ich stehe da und rufe. Meiner wachbewußten Übersicht der Ereignisse nach müßte ich ja annehmen, daß der Ruf, je nach dem, was ihm vorausging, einmal freudig, einmal schreckhaft und einmal wohl zugleich schmerzlich und triumphierend sei. Aber mein Gedächtnis am Morgen meldet ihn mir nicht so gefühlbetont und variiert; es ist jedesmal derselbe Ruf, nicht artikuliert, aber rhythmisch streng, ab und wieder ansetzend, schwellend bis zu einer Fülle, die meine wache Kehle nicht trüge, lang und langsam, ganz langsam und sehr lang, ein Lied-Ruf – wenn er endet, stockt mir der Herzschlag. Dann aber erregt sich irgendwo, in der Ferne, auf mich zu ein anderer Ruf, ein anderer und der gleiche, der gleiche von einer anderen Stimme gerufen oder gesungen, dennoch nicht der gleiche, nein, ganz und gar nicht ein „Widerhall" des meinen, vielmehr sein wahrer Gegenhall, Ton um Ton die meinen nicht, auch nicht abgeschwächt, wiederholend, sondern den meinen entsprechend, entgegnend, – so sehr, daß die meinen, die eben erst meinem eigenen Ohr durchaus nicht fragend klangen, nun als Fragen, als eine lange Reihe von Fragen erscheinen, die jetzt alle eine Antwort empfangen, unausdeutbar so Antwort wie Frage. Und doch

scheinen sich die auf den einen gleichen Ruf entgegnenden Rufe nicht zu gleichen. Die Stimme ist jedesmal eine neue. Wie nun aber die Erwiderung zu Ende ist, im ersten Nu nach ihrem abscheidenden Schall, gerät eine Gewißheit, eine echte Traumgewißheit über mich: Nun ist es geschehen. Nichts weiter, nur eben dies, gerade so: Nun ist es geschehen. Wenn ich es zu erklären versuchen soll, bedeutet es, daß jene Begebenheit, die meinen Ruf erzeugte, jetzt erst, mit dem Gegenhall, sich wirklich und unanzweifelbar begeben hat.

So ist der Traum jedesmal wiedergekehrt – bis auf eins, das letzte Mal, nun vor zwei Jahren. Erst war's wie sonst (es war der Traum mit dem Tier), mein Ruf verklang, wieder stand das Herz mir still. Dann aber war Stille. Kein Gegenruf kam. Ich horchte hin, erhorchte keinen Laut. Ich *erwartete* nämlich, zum erstenmal, die Antwort, die mich sonst stets, als hätte ich sie nie zuvor erfahren, überrascht hatte; und die erwartete blieb aus. Nun jedoch geschah etwas mit mir: als hätte ich bisher keine anderen Zugangswege von der Welt zur Empfindung gehabt, als die über die Ohren führen, jetzt aber entdeckte ich mich als schlechthin mit Sinnen, organbekleideten und nackten, ausgestattetes Wesen, so reichte ich mich offen, zu aller Empfangnahme, Wahrnahme aufgeschlossen, an die Ferne. Und da kam, nicht aus ihr, sondern aus der Luft nah um mich, lautlos die Antwort. Eigentlich kam sie nicht, sie war da. Sie war – so darf ich wohl erklärend sagen – schon vor meinem Ruf dagewesen, war überhaupt da und ließ sich nun, da ich mich ihr auftat, von mir empfangen. Ich habe sie so vollständig wahrgenommen wie nur je den Gegenhall in einem der früheren Träume. Wenn ich berichten sollte, womit, würde ich berichten müssen: mit allen Poren meines Leibes. Wie nur je der Gegenhall in einem der früheren Träume, entsprach, entgegnete sie. Sie übertraf ihn noch in einer ungekannten, schwer zu bezeichnenden Vollkommenheit: eben daß sie schon da war.

Als ich vollendet hatte sie aufzunehmen, verspürte ich wieder, glockenhafter als je, jene Gewißheit: Nun ist es geschehen.

Das mitteilende Schweigen

Wie auch das eifrigste Aufeinanderzu-Reden kein Gespräch ausmacht (am deutlichsten zeigt das jener absonderliche Sport einigermaßen denkbegabter Menschen, den man zutreffend Diskussion, Auseinanderschla-

gung, nennt), so bedarf es hinwieder zu einem Gespräch keines Lauts, nicht einmal einer Gebärde. Sprache kann sich aller Sinnenfälligkeit begeben und bleibt Sprache.

Ich meine natürlich nicht das zärtliche Ineinanderschweigen der Liebesleute, das in einem Blick, ja in der bloßen Gemeinsamkeit eines beziehungsreichen Vorsichhinsehens sich an Äußerung und Einvernehmen genugtun kann. Aber auch nicht das mystische Miteinanderschweigen meine ich, wie es von dem Franziskusjünger Ägidius und Ludwig von Frankreich (oder fast ebenso von zwei chassidischen Rabbis) berichtet wird, die in einer einmaligen Zusammenkunft kein Wort redeten, sondern „im Spiegel des göttlichen Angesichts stehend" einander erfuhren; denn auch hier noch ist Gebärde, eine körperliche Haltung des einen zum andern, äußernd.

Was ich meine, will ich an einem Beispiel verdeutlichen.

Man stelle sich zwei Männer vor, in irgendeiner Einsamkeit der Welt nebeneinander sitzend. Sie reden nicht miteinander, sie sehen einander nicht an, sie haben sich nicht einmal einander zugewandt. Sie sind nicht miteinander vertraut, einer weiß nichts vom Lebenslauf des anderen, heute frühmorgens auf der Wanderschaft haben sie einander kennengelernt. Keiner denkt in diesem Augenblick an den anderen, wir brauchen nicht zu wissen, woran sie denken. Der eine sitzt auf der gemeinsamen Bank so, wie es offenbar seine Art ist – gelassen, allem gastlich zugeneigt, was kommen mag; sein Wesen scheint zu sagen, es sei zu wenig, bereit zu sein, man müsse auch wirklich *da* sein. Der andere – seine Haltung verrät ihn nicht, er ist ein gehaltener, verhaltener Mann; aber wer um ihn weiß, weiß, daß ein Kindheitsbann auf ihm liegt, daß seine Verhaltenheit noch etwas anderes als Haltung ist, hinter aller Haltung lagert das undurchdringliche Sich-nicht-mitteilen-können. Und nun – stellen wir uns vor, daß dies eine der Stunden ist, die es fertigbringen, die sieben Eisenbande um unser Herz aufzubrechen – löst sich unversehens der Bann. Aber auch jetzt spricht der Mann kein Wort, rührt keinen Finger. Dennoch tut er etwas. Die Lösung hat sich ohne sein Tun an ihm ereignet, gleichviel woher; jetzt aber tut er dies, daß er einen Rückhalt, über den nur er selber Macht hat, in sich aufhebt. Rückhaltlos strömt die Mitteilung aus ihm, und das Schweigen trägt sie zu seinem Nachbarn, dem sie ja doch zugedacht war und der sie, wie alles echte Schicksal, das ihm begegnet,

rückhaltlos aufnimmt. Er wird niemand, auch nicht sich selbst, erzählen können, was er erfahren hat. Was „weiß" er nun vom andern? Es bedarf keines Wissens mehr. Denn wo Rückhaltlosigkeit zwischen Menschen, sei es auch wortlose, gewaltet hat, ist das dialogische Wort sakramental geschehen.

Meinungen und das Faktische

Die menschliche Zwiesprache kann also, wiewohl sie im Zeichen, also Laut und Gebärde (der Buchstabe gehört nur in besonderen Fällen hierher, etwa wo zwischen Freunden in einer Versammlung die stimmungbeschreibenden Bulletins über den Tisch hin und her wandern), ihr eigentümliches Leben hat, ohne das Zeichen bestehen; freilich nicht in einer sachlich erfaßbaren Form. Hingegen scheint ein – noch so innerliches – Element der Mitteilung zu ihrem Wesen zu gehören. Aber in seinen höchsten Momenten langt der Dialog auch über diese Grenzen hinaus. Er vollendet sich außerhalb der mitgeteilten oder mitteilbaren Inhalte, auch der persönlichsten, und doch nicht etwa in einem „mystischen", sondern in einem im strengen Sinn faktischen, durchaus der gemeinsamen Menschenwelt und der konkreten Zeitfolge eingefügten Vorgang.

Man möchte wohl geneigt sein, das für das Sondergebiet des Erotischen zuzugeben. Aber eben dieses gedenke ich nicht zur Erläuterung heranzuziehen. Denn Eros ist in der Wirklichkeit noch viel wunderlicher zusammengesetzt, als in Platons genealogischer Mythe, und das Erotische keineswegs, wie zu vermuten naheliegt, rein Verdichtung und Entfaltung der Zwiesprache. Vielmehr kenne ich keinen anderen Bereich, in dem so wie in diesem das Dialogische und das Monologische sich miteinander vermengen, aber auch wieder gegeneinander streiten. Manche berühmte Liebesverzückungen sind nichts als Ergötzen an den in nicht geahnter Fülle aktualisierten Möglichkeiten der eigenen Person.

Eher noch würde ich an einen unscheinbaren, aber bedeutenden Winkel des Daseins denken – an die Blicke, die im Getümmel der Straße aufflattern zwischen Unbekannten, die aneinander gleichbleibenden Schritts vorübergehen; es sind Blicke darunter, die schicksallos schwingend zwei dialogische Naturen einander offenbaren.

Aber eigentlich aufzeigen kann ich, was ich im Sinn habe, nur an Begebenheiten, die in einer echten Wandlung aus der Kommunikation zur Kommunion, also in einer Verleiblichung des dialogischen Wortes münden.

In Begriffen ist das, um was es hier geht, dem lesenden Menschen nicht zu überreichen. Und in Gleichnissen ist nicht mehr gegeben zu reden. Aber in Beispielen dürfen auch wir's noch, nur haben wir, wo es Wichtiges gilt, uns nicht zu scheuen, sie aus den innersten Kammern des persönlichen Lebens zu holen. Denn wo sonst sollte dergleichen zu finden sein?

Meine Freundschaft mit einem nun Toten ist in einem Ereignis entstanden, das man, wenn man will, als abgebrochenes Gespräch bezeichnen kann. Das Datum ist Ostern 1914. Einige Männer aus verschiedenen europäischen Völkern waren zusammengekommen, um im unbestimmten Vorgefühl der Katastrophe einen Versuch zur Aufrichtung einer übernationalen Autorität vorzubereiten. Die Unterredungen waren von jener Rückhaltlosigkeit getragen, deren substantielle Fruchtbarkeit ich kaum je so stark erfahren habe: sie wirkte auf alle Teilnehmer so, daß das Fiktive zerfiel und jedes Wort Tatsache war. Als wir nun die Zusammensetzung des größeren Kreises besprachen, von dem die öffentliche Initiative ausgehen sollte (man beschloß, ihn im August desselben Jahres zusammentreten zu lassen), erhob einer von uns, ein Mann von leidenschaftlicher Konzentration und richterlicher Liebeskraft, das Bedenken, es seien zu viele Juden genannt worden, so daß etliche Länder in ungehöriger Proportion durch ihre Juden vertreten sein würden. Obgleich mir selber ähnliche Erwägungen nicht fremd waren, da meiner Einsicht nach das Judentum nur in seiner Gemeinschaft, nicht in zersprengten Gliedern einen mehr als anregerischen, einen werkhaften Anteil am Bau einer standfesten Friedenswelt gewinnen kann, erschienen sie mir, so ausgesprochen, in ihrer Rechtmäßigkeit beeinträchtigt. Obstinater Jude, der ich bin, protestierte ich gegen den Protest. Ich weiß nicht mehr, auf welchem Weg ich dabei auf Jesus zu sprechen kam und darauf, daß wir Juden ihn von innen her auf eine Weise kennten, eben in den Antrieben und Regungen seines Judenwesens, die den ihm untergebenen Völkern unzugänglich bleibe. „Auf eine Weise, die Ihnen unzugänglich bleibt" – so sprach ich den früheren Pfarrer unmittelbar an. Er stand auf, auch ich stand, wir sahen einander ins Herz der Augen, „Es ist versunken", sagte er, und wir gaben einander vor allen den Bruderkuß.

Die Erörterung der Lage zwischen Juden und Christen hatte sich in einen Bund zwischen dem Christen und dem Juden verwandelt; in dieser

Wandlung erfüllte sich die Dialogik. Die Meinungen waren versunken, leibhaft geschah das Faktische.

Religionsgespräche

Hier erwarte ich einen gewichtigen Einwand und einen gewaltigen.

Man kann mir entgegnen: Wo es um wesentliche, „weltanschauliche" Ansichten geht, *darf* das Gespräch gar nicht solcherart abgebrochen werden; jeder der beiden muß sich real, in seiner menschhaft unvermeidlichen Einseitigkeit, restlos exponieren und sich eben dadurch real als vom andern begrenzt erfahren, so daß beide gemeinsam das Schicksal unserer Bedingtheit erleiden und einander in ihm begegnen.

Darauf antworte ich: Die Erfahrung des Begrenztseins ist in dem worauf ich hinweise eingeschlossen, aber auch die seiner gemeinschaftlichen Überwindung, die sich freilich nicht auf „weltanschaulichem" Boden vollziehen kann, sondern auf dem der Wirklichkeit. Keiner jener beiden braucht seine Ansicht aufzugeben, nur eben betreten sie, indem sie unversehens etwas tun und ihnen unversehens etwas widerfährt, das Bund heißt, ein Reich, in dem das Gesetz der Ansicht nicht mehr gilt. Auch sie erleiden das Schicksal unserer Bedingtheit, aber sie ehren es zuhöchst, wenn sie es, wie uns verstattet ist, für einen unsterblichen Augenblick sich lösen lassen. Begegnet waren sie sich schon vorher, als sie sich, jeder in seiner Seele, so zueinander hinwandten, daß jeder hinfort, den anderen vergegenwärtigend, wahrhaft zu ihm und an ihn sprach.

Der andere Einwand, der von ganz anderer, geradezu entgegengesetzter Seite kommt, besagt: Das mag zutreffen, soweit eben der Bezirk der Ansicht reicht, für das Bekenntnis trifft es nicht mehr zu. Zwei Bekennern, die miteinander um ihre Glaubenslehren streiten, geht es um die Vollstreckung des göttlichen Willens, nicht um ein flüchtiges, personhaftes Einvernehmen. Wer zu seinem Glauben so steht, daß er für ihn sterben oder für ihn töten kann, dem kann es kein Reich geben, wo das Gesetz des Glaubens nicht mehr gilt. Ihm liegt ob, der Wahrheit zum Sieg zu verhelfen, von Sentiments läßt er sich nicht beirren. Der Anders-, d. i. Irrgläubige, muß bekehrt oder zumindest belehrt werden, eine unmittelbar persönliche Berührung mit ihm vermag nur außerhalb der Glaubensvertretung, nicht von ihr aus zu erfolgen. Die These des Religionsgesprächs *darf* nicht „versinken".

Auf diesen Einwand, der seine Gewalt daher hat, daß er sich um die als selbstverständlich herrschende Unverbindlichkeit des relativierten Geistes nicht kümmert, kann ich nur mit einem Bekenntnis zulänglich antworten.

Ich habe nicht die Möglichkeit über Luther zu urteilen, der Zwinglin in Marburg die Gemeinschaft absagt, und auch nicht über Calvin, der Servetos Tod befördert; denn Luther und Calvin glauben, das Wort Gottes sei so unter die Menschen niedergegangen, daß es eindeutig gekannt werden könne und also ausschließend vertreten werden müsse, ich aber glaube das nicht, sondern das Wort Gottes fährt vor meinen Augen nieder wie ein fallender Stern, von dessen Feuer der Meteorstein zeugen wird, ohne es mir aufleuchten zu machen, und ich selber kann nur das Licht bezeugen, nicht aber den Stein hervorholen und sagen: Das ist es. Diese Glaubensverschiedenheit aber ist weder in der Verschiedenheit der Subjektivität noch in der der Religionen begründet, sondern in der großen Realverschiedenheit der Geschichtszeiten. Kein gläubiger Mensch des gegenwärtigen Zeitalters vermag von dem Wort Gottes das zu glauben, was Luther und Calvin (oder gar Samuel und Elija) von ihm geglaubt haben. Nicht weil wir glaubensschwach seien; es wird bleiben, wenn unser Glaube noch so sehr erstarkt. Vielmehr, weil wir einer Theophanie harren, von der wir nichts wissen, als den Ort, und der Ort heißt Gemeinschaft. In den öffentlichen Katakomben dieses Harrens gibt es ein eindeutig kennbares und vertretbares Gotteswort nicht, sondern die überlieferten Worte deuten sich uns in unserem menschlichen Einanderzugewandtsein aus. Kein Gehorsam zum Kommenden besteht ohne die Treue zu seiner Kreatur. Dies erfahren zu haben ist unser Weg – kein „Fortschritt", aber ein Weg.

Eine Zeit echter Religionsgespräche beginnt, – nicht jener so bezeichneten Scheingespräche, wo keiner seinen Partner in Wirklichkeit schaute und anrief, sondern echter Zwiesprachen, von Gewißheit zu Gewißheit, aber auch von aufgeschlossner Person zu aufgeschlossner Person. Dann erst wird sich die echte Gemeinsamkeit weisen, nicht die eines angeblich in allen Religionen aufgefundenen gleichen Glaubensinhalts, sondern die der Situation: der Bangnis und der Erwartung.

Fragestellung

Das Dialogische ist nicht auf den Verkehr der Menschen miteinander beschränkt: es ist, so hat es sich uns gezeigt, ein Verhalten der Menschen zueinander, das sich in ihrem Verkehr nur eben darstellt.

Demnach scheint, mag auch Rede, mag auch Mitteilung zu entbehren sein, eins denn doch zum Mindestbestand des Dialogischen sinngemäß unablösbar zu gehören: die Gegenseitigkeit der inneren Handlung. Zwei Menschen, die dialogisch verbunden sind, müssen doch offenbar einander zugekehrt sein, sich also – gleichviel, mit welchem Maß von Aktivität oder gar von Aktivitätsbewußtsein – einander zugekehrt haben.

Es ist gut, sich das so kraß formelhaft vorzurücken. Denn hinter der formulierenden Frage nach den Grenzen einer erörterten Kategorie birgt sich eine Frage, die alle Formeln zersprengt.

Beobachten, Betrachten, Innewerden

Es gilt drei Arten zu unterscheiden, auf die wir einen Menschen, der vor unsern Augen lebt (ich meine nicht ein Objekt der Wissenschaft, von der ich hier nicht rede), wahrzunehmen vermögen. Der Gegenstand unsrer Wahrnehmung braucht von uns, von unserm Dabeisein nichts zu wissen; ob er zum Wahrnehmenden ein Verhältnis, ein Verhalten hat, ist hier gleichgültig.

Der *Beobachter* ist ganz darauf gespannt, den Beobachteten sich einzuprägen, ihn zu „notieren". Er sucht ihn ab und zeichnet ihn auf. Und zwar ist er beflissen, so viele „Züge" als möglich aufzuzeichnen. Er lauert den Zügen auf, daß ihm keiner entgehe. Der Gegenstand besteht aus Zügen, und von jedem weiß man, was dahintersteckt. Die Kenntnis des menschlichen Expressionssystems verleibt sich die neuerscheinenden individuellen Variationen stets im Nu ein und bleibt verwendbar. Ein Gesicht ist nichts als Physiognomie, Bewegungen nichts als Ausdrucksgebärde.

Der *Betrachter* ist überhaupt nicht gespannt. Er nimmt die Haltung ein, die ihm den Gegenstand frei zu sehen gibt, und erwartet unbefangen, was sich ihm darbieten wird. Nur zu Anfang darf bei ihm die Absicht walten, alles weitere ist unwillkürlich. Er notiert nicht darauf los, läßt sich gehn, er fürchtet sich gar nicht, etwas zu vergessen („Vergessen ist gut", sagt er). Er gibt seinem Gedächtnis keine Aufgaben, er vertraut

dessen organischer Arbeit, die das Erhaltenswerte erhält. Er fährt nicht, wie der Beobachter, das Gras als Grünfutter ein, er wendet's und läßt's von der Sonne bescheinen. Auf Züge paßt er nicht auf („Züge", sagt er, „führen irre"). Am Gegenstand ist ihm das erheblich, was nicht „Typus" und nicht „Ausdruck" ist („Das Interessante", sagt er, „ist nicht wichtig"). Alle großen Künstler sind Betrachter gewesen.

Es gibt aber eine Wahrnehmung, die von entscheidend anderer Art ist.

Dem Betrachter und dem Beobachter ist das gemeinsam, daß sie eine „Einstellung" haben, eben den Wunsch, den vor unsern Augen lebenden Menschen wahrzunehmen; sodann, daß dieser für sie ein von ihnen selber und ihrem persönlichen Leben abgetrennter Gegenstand ist, der eben nur deshalb „richtig" wahrgenommen werden kann; daß somit das, was sie so erfahren, ob es nun wie beim Beobachter eine Summe von Zügen oder wie beim Betrachter eine Existenz ist, ihnen weder Tat abfordert noch Schicksal zufügt; daß das Ganze sich vielmehr in den abgeschiedenen Gefilden der Ästhesie begibt.

Anders geht es zu, wenn mir, in einer aufgerührten oder sonstwie empfänglichen Stunde meines persönlichen Lebens, ein Mensch begegnet, an dem mir etwas, was ich gar nicht gegenständlich zu erfassen vermag, „etwas sagt". Das heißt keineswegs: mir sagt, wie dieser Mensch sei, was in ihm vorgehe und dergleichen. Sondern: *mir* etwas sagt, mir etwas zuspricht, mir etwas in mein eigenes Leben hineinspricht. Das kann etwas über diesen Menschen sein, zum Beispiel, daß er mich braucht. Es kann aber auch etwas über mich sein. Der Mensch selber in seinem Verhalten zu mir hat mit diesem Sagen nichts zu schaffen; er verhält sich nicht zu mir, er hat mich wohl gar nicht bemerkt. Nicht er sagt es mir, wie jener Einsame seinem Nachbarn auf der Bank schweigsam sein Geheimnis gestand: *es* sagt.

Wer hier „sagen" als Metapher versteht, versteht nicht. Die Phrase „das sagt mir nichts" ist metaphorisch verschliffen; aber das Sagen, auf das ich hinzeige, ist wirkliche Sprache. Im Haus der Sprache sind viele Wohnungen, und das ist eine der innern.

Die Wirkung dieses Gesagtbekommens ist eine völlig andere als die des Betrachtens und des Beobachtens. Ich kann den Menschen, an dem, durch den mir etwas gesagt worden ist, nicht abmalen, nicht erzählen, nicht beschreiben; versuchte ich es, wär's schon aus mit dem Gesagtsein.

Dieser Mensch ist nicht mein Gegenstand; ich habe mit ihm zu tun bekommen. Vielleicht habe ich etwas an ihm zu vollbringen; aber vielleicht habe ich nur etwas zu lernen, und es kommt nur darauf an, daß ich „annehme". Es kann sein, daß ich sogleich zu antworten habe, eben an diesen Menschen hier hin; es kann auch sein, daß dem Sagen eine lange, vielfältige Transmission bevorsteht und daß ich darauf anderswo, anderswann, anderswem antworten soll, wer weiß in was für einer Sprache, und es kommt jetzt nur darauf an, daß ich das Antworten auf mich nehme. Immer aber ist mir ein Wort geschehen, das eine Antwort heischt.

Diese Wahrnehmungsweise sei *Innewerden* genannt.

Es muß keineswegs ein Mensch sein, dessen ich innewerde; es kann ein Tier sein, ein Gewächs, ein Stein. Keine Art von Erscheinung, keine Art von Begebenheit schaltet grundsätzlich aus der Reihe derer aus, durch die mir jeweils etwas gesagt wird. Nichts kann sich weigern, dem Wort Gefäß zu sein. Die Grenzen des Dialogischen sind die des Innewerdens – die des Daseins.

Der Mensch in der Anrede

Jeder von uns steckt in einem Panzer, dessen Aufgabe ist, die Zeichen abzuwehren. Zeichen geschehen uns unablässig, leben heißt angeredet werden, wir brauchten nur uns zu stellen, nur zu vernehmen. Aber das Wagnis ist uns zu gefährlich, die lautlosen Donner scheinen uns mit Vernichtung zu bedrohen, und wir vervollkommnen von Geschlecht zu Geschlecht den Schutzapparat. All unsere Wissenschaft versichert uns: „Sei ruhig, das geschieht eben alles wie es geschehen muß, aber an dich ist nichts gerichtet, du bist nicht gemeint, das ist eben ‚die Welt', du kannst sie erleben wie du willst, aber was immer du in dir damit anfängst geht von dir allein aus, man fordert dir nichts ab, man redet dich nicht an, alles ist still."

Jeder von uns steckt in einem Panzer, den wir bald vor Gewöhnung nicht mehr spüren, und nur Augenblicke gibt es, die ihn durchbrechen, die die eben noch überkrustete Seele zur Empfänglichkeit aufrühren. Und wenn sich dergleichen uns angetan hat und wir dann aufmerken und uns fragen: „Was hat sich denn da Besondres ereignet? War's nicht von der Art, wie es mir alle Tage begegnet?", so dürfen wir uns erwidern: „Nein, nichts Besondres, so ist es alle Tage, nur wir sind alle Tage nicht da."

Die Zeichen der Anrede sind nicht etwas Außerordentliches, etwas was aus der Ordnung der Dinge tritt, sie sind eben das, was sich je und je begibt, eben das, was sich ohnehin begibt, durch die Anrede kommt nichts hinzu. Die Ätherwellen brausen immer, aber wir haben zumeist unsern Empfänger abgestellt.

Was mir widerfährt ist Anrede an mich. Als das, was mir widerfährt, ist das Weltgeschehen Anrede an mich. Nur indem ich es sterilisiere, es von Anrede entkeime, kann ich das, was mir widerfährt, als einen Teil des mich nicht meinenden Weltgeschehens fassen. Das zusammenhängende, sterilisierte System, in das sich all dies nur einzufügen braucht, ist das Titanenwerk der Menschheit. Auch die Sprache hat sie ihm dienstbar gemacht.

Von diesem Turm der Zeiten aus wird mir, wenn etwelche seiner Torwächter solchen Gedankengängen irgend Beachtung schenken sollten, entgegengehalten werden, das sei doch nichts andres als eine Abart des uralten Aberglaubens, daß die kosmischen und tellurischen Vorgänge eine zu erfassende unmittelbare Bedeutung für das Leben der menschlichen Person hätten: statt einen Vorgang physikalisch, biologisch, soziologisch zu begreifen (wofür ich, von je zum Bewundern echter Forschungsakte geneigt, sehr viel übrig habe, wenn die es tun nur wissen, was sie tun, und die Grenzen des Bereichs, in dem sie sich bewegen, nicht aus den Augen verlieren), suche man hinter seine angebliche Signifikanz zu kommen, für die in einem vernunftgemäßen raumzeitlichen Weltkontinuum kein Platz sei.

So wäre ich denn ungeahnterweise in die Gesellschaft der Auguren geraten, von denen es ja bekanntlich merkwürdige moderne Spielarten gibt.

Aber Leber- oder Sternenschau: ihre Zeichen zeichnen sich dadurch aus, daß sie in einem Wörterbuch, wenn auch nicht notwendig in einem niedergeschriebenen, stehn. Und mag es noch so heimlich überlieferte Kunde sein, der nach ihnen ausguckt *kennt sich darin aus*, welche Lebenswendung dieses, welche jenes Zeichen nun einmal bedeutet; und mag auch das Zusammentreffen mehrerer verschiedenartigen besondere Schwierigkeiten des Scheidens und Kombinierens schaffen, es gibt ein „Nachschlagen". Die gemeinsame Signatur all des Treibens ist die Allmaligkeit: das Gleichbleibende, das ein für allemal Ermittelte, die durchgehende Anwendbar-

keit von Regeln, Gesetzen und Analogieschlüssen. Was man so Aberglauben nennt, kommt mir eher wie ein Aberwissen vor. Vom „Aberglauben" an den Dreizehnten führt eine ununterbrochene Leiter bis in die schwindligsten Höhen der Gnosis; von einem wirklichen Glauben ist dies nicht einmal der Affe.

Der wirkliche Glaube – wenn ich denn das Sichstellen und Vernehmen so nennen darf – fängt da an, wo das Nachschlagen aufhört, wo es einem vergeht. Was mir widerfährt, sagt mir etwas, aber was das ist, das es mir sagt, kann mir durch keine geheime Kunde eröffnet werden, denn es ist noch nie zuvor gesagt worden und es setzt sich nicht aus Lauten zusammen, die je gesagt worden sind. Es ist undeutbar, wie es unübersetzbar ist, ich kann's nicht erklärt bekommen und ich kann's nicht darlegen, es ist ja gar nicht ein Was, es ist ja mir in mein Leben hinein gesagt, es ist keine Erfahrung, die sich unabhängig von ihrer Situation erinnern läßt, es bleibt immer die Anrede jenes Augenblicks, unisolierbar, es bleibt die Frage eines Fragenden, die ihre Antwort will.

(Die Frage. Denn das ist ja der andere große Gegensatz zwischen allem Zeichenwesen der Deuterei und der Zeichensprache, die hier gemeint ist: sie ist nie Auskunft, nie Bescheid, nie Beruhigung.)

Der Glaube steht im Abgrund der Einmaligkeit, den das Wissen überbrückt. Unentbehrlich für die Arbeit des Menschengeistes sind all die Notbauten der Analogik, der Typologie, aber Flucht wär's, sie zu betreten, wenn dich, mich die Frage des Fragenden antritt. Im Abgrund allein erprobt und erfüllt sich das gelebte Leben.

Das raumzeitliche Weltkontinuum in Ehren – lebensmäßig kenne ich nur das Weltkonkretum, das mir jeweils, in jedem Augenblick zugereicht wird. Ich kann es in seine Bestandteile zerlegen, kann sie vergleichend Gruppen ähnlicher Phänomene zuteilen, kann sie von früheren ableiten, auf einfachere zurückführen – und habe nach alledem es, mein Weltkonkretum, nicht angerührt: unzerlegbar, unvergleichbar, unzurückführbar, nun schauervoll einmalig blickt es mich an. So will in Strawinskis Ballett der Direktor des wandernden Puppentheaters dem Jahrmarktspublikum zeigen, daß ein Pierrot, der es erschreckte, nichts als ein bekleideter Strohwisch ist, er reißt ihn auseinander – und bricht schlotternd zusammen, denn auf dem Dach der Bude sitzt der *lebende* Petruschka und lacht ihn aus.

Der wahre Name des Weltkonkretums ist: die mir, jedem Menschen anvertraute Schöpfung. In ihr werden uns die Zeichen der Anrede gegeben.

Wer redet?

Wir werden in den Zeichen des widerfahrenden Lebens angeredet. Wer redet?

Es würde uns nicht frommen, zur Entgegnung die Vokabel Gott herzusetzen, wenn wir's nicht von jener entscheidenden Stunde der persönlichen Existenz aus tun, wo wir alles vergessen mußten, was wir von Gott zu wissen wähnten, nichts Überkommenes, nichts Gelerntes, nichts Selbstersonnenes behalten durften, keinen Fetzen Wissen, und eingetaucht wurden in die Finsternis.

Wenn wir aus ihr ins neue Leben steigen und darin die Zeichen zu empfangen beginnen, was können wir von dem wissen, das – der sie uns gibt? Nur was wir jeweils aus den Zeichen selber erfahren. Nennen wir den Sprecher dieser Sprache Gott, so ist es immer der Gott eines Augenblicks, ein Augenblicksgott.

Ich will nun einen linkischen Vergleich gebrauchen, weil ich keinen rechten kenne.

Wenn wir ein Gedicht wirklich aufnehmen, wissen wir von dem Dichter nur das, was wir daraus von ihm erfahren – keine biographische Weisheit taugt zur reinen Aufnahme des Aufzunehmenden: das Ich, das uns angeht, ist das Subjekt dieses einzigen Gedichts. Wenn wir aber in der gleichen strengen und getreuen Weise andre Gedichte desselben Dichters lesen, schließen sich ihre Subjekte doch in all ihrer Mannigfaltigkeit, einander ergänzend und bestätigend, zu der einen erhabenen Fülle der Person zusammen.

So ersteht uns aus den Gebern der Zeichen, den Sprechern der Sprüche im gelebten Leben, aus den Augenblicksgöttern identisch der Herr der Stimme, der Eine.

Oben und unten

Oben und unten sind aneinander gebunden.

Wer mit den Menschen reden will, ohne mit Gott zu reden, dessen Wort vollendet sich nicht; aber wer mit Gott reden will, ohne mit den Menschen zu reden, dessen Wort geht in die Irre.

Es wird erzählt, ein gottbegeisterter Mann sei einst aus den Bereichen der Geschöpflichkeit in die große Leere gegangen. Da wanderte er, bis er an die Pforte des Geheimnisses kam. Er pochte. Von drinnen rief es ihn an: „Was willst du hier?" „Ich habe", sagte er, „den Ohren der Sterblichen dein Lob verkündet, aber sie waren mir taub. So komme ich zu dir, daß du selber mich vernehmest und mir erwiderst." „Kehr um", rief es von drinnen, „hier ist dir kein Ohr. In die Taubheit der Sterblichen habe ich mein Hören versenkt."

Die wahre Anrede Gottes weist den Menschen in den Raum der gelebten Sprache, wo die Stimmen der Geschöpfe aneinander vorübertasten und eben im Verfehlen den ewigen Partner erreichen.

Verantwortung

Der Begriff der Verantwortung ist aus dem Gebiet der Sonderethik, eines frei in der Luft schwebenden „Sollens", in das des gelebten Lebens zurückzuholen. Echte Verantwortung gibt es nur, wo es wirkliches Antworten gibt.

Antworten worauf?

Auf das, was einem widerfährt, was man zu sehen, zu hören, zu spüren, zu fühlen, zu erleben bekommt. Jede konkrete Stunde mit ihrem Welt- und Schicksalsgehalt, die der Person zugeteilt wird, ist dem Aufmerkenden Sprache. Dem Aufmerkenden; denn mehr als dessen bedarf es nicht, um mit dem Lesen der einem gegebenen Zeichen anzuheben. Eben deshalb ist, wie ich schon angedeutet habe, der ganze Apparat unserer Zivilisation erforderlich, um den Menschen vor diesem Aufmerken und seinen Folgen zu bewahren. Der Aufmerkende nämlich würde mit der Situation, die ihn in diesem Augenblick antritt, nicht mehr, wie er gewohnt ist, im nächsten „fertig werden": er wäre aufgefordert, auf sie und in sie einzugehen. Und dabei würde ihm nichts helfen, was er als stets Verwendbares zu besitzen glaubte, keine Kenntnis und keine Technik, kein System und kein Programm, denn nun hätte er es mit dem Uneinreihbaren, eben mit der Konkretion selber zu tun. Diese Sprache hat kein Alphabet, jeder ihrer Laute ist eine neue Schöpfung und nur als solche zu erfassen.

Es wird also dem Aufmerkenden zugemutet, daß er der geschehenden Schöpfung standhalte. Sie geschieht als Rede, und nicht als eine über die Köpfe hinbrausende, sondern als die eben an ihn gerichtete; und wenn

einer einen andern fragte, ob auch er höre, und der bejahte, hätten sie sich nur über ein Faktum und nicht über einen Inhalt verständigt.

Die Laute aber, aus denen die Rede besteht – ich wiederhole es, um das vielleicht doch noch mögliche Mißverständnis zu beseitigen, ich meinte etwas Außerordentliches und Überlebensgroßes –, sind die Begebenheiten des persönlichen Alltags. In ihnen werden wir angeredet, wie sie nun sind, „groß" oder „klein", und die als groß geltenden liefern nicht größere Zeichen als die andern.

Damit, daß wir ihrer innewerden, ist jedoch unsere Haltung noch nicht entschieden. Immer noch können wir das Schweigen um uns schlagen – eine für einen bedeutenden Typus des Zeitalters charakteristische Entgegnung – oder in die Gewöhnung ausweichen; obwohl wir beidemal eine durch keine Produktivität und durch keine Betäubung zu vergessende Wunde davontragen. Doch es kann geschehen, daß wir zu antworten uns unterfangen, stammelnd etwa, zu sichrerer Artikulation langt uns nur selten die Seele zu, aber es ist ein rechtschaffenes Stammeln, wie wenn zwar Sinn und Kehle einig sind in dem, was zu sagen ist, aber die Kehle darüber zu erschrocken, um den schon geschlichteten Sinn rein auszutönen. Die Worte unserer Antwort sind in der, wie die Anrede unübersetzbaren Sprache des Tuns und des Lassens gesprochen, – wobei das Tun sich wie ein Lassen und das Lassen wie ein Tun gebärden darf.

Was wir so mit dem Wesen sagen, ist unser Eingehen auf die Situation, in die Situation, die uns eben jetzt angetreten hat, sie, deren Erscheinung wir nicht kannten und nicht kennen konnten, weil es ihresgleichen noch nicht gegeben hat.

Wir werden nun mit ihr nicht fertig, darauf haben wir verzichten müssen, nie ist mit einer Situation, deren man inne ward, fertig zu werden, aber wir bewältigen sie in die Substanz des gelebten Lebens ein. So erst, dem Augenblick treu, erfahren wir ein Leben, das etwas anderes als eine Summe von Augenblicken ist. Dem Augenblick antworten wir, aber wir antworten zugleich für ihn, wir verantworten ihn. Ein neuerschaffenes Weltkonkretum ist uns in die Arme gelegt worden; wir verantworten es. Ein Hund hat dich angesehen, du verantwortest seinen Blick, ein Kind hat deine Hand ergriffen, du verantwortest seine Berührung, eine Menschenschar regt sich um dich, du verantwortest ihre Not.

Moral und Religion

Verantwortung, die nicht einem Wort antwortet, ist eine Metapher der Moral. Wer aber die reale, die dialogische Verantwortung übt, braucht den Sprecher des Worts, dem er antwortet, nicht zu benennen – er kennt ihn in der Substanz des Wortes, das andringend, eindringend, den Tonfall einer Innerlichkeit annehmend, ihm das Herz des Herzens bewegt. Einer kann mit aller Kraft abwehren, daß „Gott" da sei, und kostet ihn im strengen Sakrament der Zwiesprache.

Man meine jedoch nicht, daß ich die Moral fraglich mache, um die Religion zu rühmen. Religion hat zwar vor der Moral dies voraus, daß sie eine Tatsache und kein Postulat ist, und weiter dies, daß sie außer der Entscheidung auch die Gelassenheit zu umfassen vermag; die Wirklichkeit der Moral hat Platz in ihr, ihre Wirklichkeit nicht in der Moral. Aber wenn sie sich genugtut und sich behauptet, ist sie noch weit bedenklicher als jene, eben weil sie tatsächlicher und weil sie umfassender ist. Religion als Wagnis, die sich selber aufzugeben bereite, ist der nährende Arterienstrom; als System, besitzend, gesichert und sichernd, Religion, die an Religion glaubt, ist sie Venenblut, das ins Stocken geriet. Und wenn es nichts gibt, das uns so das Antlitz des Mitmenschen verstellen kann wie die Moral, kann die Religion uns wie nichts andres das Antlitz Gottes verstellen. Prinzip dort, Dogma hier, ich weiß die „objektive" Dichtigkeit des Dogmas zu schätzen, aber hinter beiden lauert der – profane oder heilige – Krieg gegen die dialogische Gewalt der Situationen, lauert das Ein-für-allemal, das dem unvorhersehbaren Augenblick widersteht. Das Dogma ist, auch wo sein Herkunftsanspruch unbestritten bleibt, die erhabenste Form des Gefeitseins gegen die Offenbarung geworden. Die will kein Perfektum dulden, aber der Mensch mit den Künsten seines Sicherungswahns steift sie zur Perfektion ab.

Der bedingte Mensch

Ich erhoffe diesen Hinweisen zwei Arten von Lesern. Den amicus, der um die Wirklichkeit weiß, auf die ich, mit einem Zeigefinger, den ich so ausstrecken können möchte wie Grünewalds Täufer, hinweise, und den hostis oder adversarius, der diese Wirklichkeit leugnet und darum mich, weil ich darauf als auf eine Wirklichkeit, also irreführend, hinweise, bekämpft; der also doch wohl das, was hier gesagt wird, ebenso ernst nimmt,

wie ich selber, nach langem Warten schreibend was zu schreiben ist, es nehme, – ebenso ernst, nur eben mit negativem Vorzeichen. Den bloßen inimicus, als den ich jeden ansehe, der mich aufs Ideologische abdrängen und da gelten lassen will, würde ich gern missen.

Dem amicus brauche ich an dieser Stelle nichts zu sagen. Der Stundenschlag der gemeinsamen Sterblichkeit und des gemeinsamen Wegs schlägt an seine und meine Ohren, als stünden wir auch im Raum beisammen und kennten einander.

Dem adversarius aber – es genügt nicht, ihm an dieser Stelle zu sagen, worauf ich ihn hinweise: auf die Verborgenheit seines persönlichen Lebens, auf sein Geheimnis, und daß er, wenn er über eine sorgsam gemiedene Schwelle tritt, das entdecken wird, was er leugnet. Es genügt nicht. Ich darf seinen schwersten Einwand nicht abweisen, ich muß den annehmen, wo und wie er erhoben wird, und muß antworten.

Nun sitzt also der adversarius in seiner aktuellen, zeitgeistgemäßen Erscheinungsform mir gegenüber und spricht, mehr über mich weg als auf mich zu, in Tonfall und Haltung des üblichen personfreien Universalduells:

„In alledem wird der Tatsächlichkeit unseres gegenwärtigen Lebens nicht Rechnung getragen, ja der Bedingtheit des Lebens überhaupt. Alles, wovon Sie reden, begibt sich im Nirgendwo, nicht in der sozialen Umwelt, in der wir nun einmal unsere Tage verbringen und von der, wenn von irgend etwas, unsere Realität bestimmt wird. Ihre ‚zwei Männer' sitzen auf einer einsamen Bank, offenbar während einer Ferienwanderung; in einem Großstadtbureau würden Sie sie nicht sitzen lassen können, da würde ihnen das ‚Sakramentale' nicht gelingen. Ihr ‚abgebrochenes Gespräch' findet zwischen Intellektuellen statt, die Muße haben, ein paar Monate vor dem ungeheuren Massengeschehen Phantasien von seiner Verhütung durch geistige Einwirkung zu spinnen. Das mag ja ganz interessant sein für Leute, die in keine Pflicht genommen sind. Aber soll der Handelsangestellte sich seinen Kollegen ‚rückhaltlos mitteilen'? Soll der Arbeiter am Fließband ‚aus dem, was ihm widerfährt, eine Anrede empfangen'? Soll der Leiter eines technischen Riesenunternehmens ‚dialogische Verantwortung üben'? Sie fordern, daß man in die Situation eingehe, die einen antritt, und vernachlässigen die dauernde Situation, in der sich jeder von uns, soweit er am Leben der Gesellschaft

teil hat, elementar befindet. Das ist, trotz alles Hindeutens auf die Konkretheit, der Vorkriegsindividualismus in verbesserter Neuausgabe."

Und ich, aus tiefem Bewußtsein, wie fast unmöglich es ist, gemeinsam, sei's auch nur gegeneinander, zu denken, wo man nicht gemeinsam erfährt, antworte:

Vor allen Dingen, lieber Gegner: wenn wir uns miteinander und nicht aneinander vorbei unterhalten sollen, bitte ich Sie zu beachten, daß ich nicht fordere. Dazu habe ich keine Berufung und nicht einmal eine Befugnis. Ich versuche nur zu sagen, daß es etwas gibt, und anzudeuten, wie das beschaffen ist; ich berichte. Und wie vermöchte man überhaupt das Dialogische zu fordern! Zwiesprache gibt man keinem auf. Antworten wird nicht gesollt; aber es wird gekonnt.

Es wird wirklich gekonnt. Das Dialogische ist kein Vorrecht der Geistigkeit wie das Dialektische. Es fängt nicht im oberen Stockwerk der Menschheit an, es fängt nicht höher an als wo sie anfängt. Begabte und Unbegabte gibt es hier nicht, nur Sichhergebende und Sichvorenthaltende. Und wer sich morgen hergibt, dem ist's heute nicht anzumerken, auch er selber weiß noch nicht, daß er's in sich hat, daß wir's in uns haben, er wird's eben finden, „und wenn er findet, wird er staunen".

Sie halten mir den in Pflicht und Betrieb Genommenen vor. Ja, den gerade meine ich, den, den in der Fabrik, den im Laden, den im Bureau, den unter Tag, den am Dampfpflug, den in der Zeitung, den Menschen. Ich suche nicht nach Menschen, suche mir die Menschen nicht aus, ich nehme an die da sind, sie habe ich im Sinn, ihn, den Eingespannten, den Radtretenden, den Bedingten. Zwiesprache ist keine Angelegenheit des geistigen Luxus und der geistigen luxure, sie ist eine Sache der Schöpfung, des Geschöpfs, und das ist er, der Mensch, von dem ich rede, der Mensch, von dem wir reden, Geschöpf, triviale Unersetzlichkeit.

In meinen Hinweisen auf das Dialogische habe ich die Beispiele so „rein", so paradigmatisch wählen müssen, als die Erinnerung sie mir irgend darbot: um mich über so unvertraut Gewordenes, so schier Verschollenes deutlich zu machen. Darum erzähle ich scheinbar aus dem Bezirk, den Sie den geistigen nennen, in Wirklichkeit nur aus dem Bezirk des Glükkenden, des sich Rundenden, eben des Exemplarischen. Aber es geht mir nicht um das Reine. Um das Trübe geht es mir, um das Gehemmte, um den Trott, um die Mühsal, um die dumpfe Widersinnigkeit – und um den

Durchbruch. Um den Durchbruch geht es und nicht um eine Vollkommenheit, und zwar um den Durchbruch nicht aus der Verzweiflung mit ihren mörderischen und erneuernden Gewalten, nein, nicht um den großen, katastrophalen, einmaligen (von ihm geziemt es eine Weile – auch im eigenen Herzen – zu schweigen), sondern um das Durchbrechen aus dem Status der dumpf-temperierten Widerwärtigkeit, Widerwilligkeit und Widersinnigkeit, in dem der Mensch, den ich aufs Geratewohl aus dem Getümmel greife, lebt – und aus dem er durchbrechen kann und zuweilen durchbricht. Wohin? In nichts Erhabenes, Heroisches, Heiliges, in kein Entweder und in kein Oder, nur in diese kleine Strenge und Gnade des Alltags, wo ich mit eben derselben „Wirklichkeit", in deren Pflicht und Betrieb ich genommen bin, so zu tun bekomme, so Blick in Blick, Wink in Wink, Wort in Wort, daß ich sie als mir und mich als ihr gereicht, sie als zu mir und mich als zu ihr geredet erfahre und mir nun in all dem Gerassel der Routine, das ich meine Wirklichkeit nannte, unansehnlich und herrlich die wirkende Wirklichkeit, die kreatürliche, die anvertraute und verantwortete erscheint. Den Sinn finden wir nicht in den Dingen vor, wir legen ihn auch nicht in die Dinge hinein, aber zwischen uns und den Dingen kann er sich begeben.

Es taugt nicht, lieber Gegner, mir erst die Pathetik des „Alles oder nichts!" zuzuschreiben und dann die Unmöglichkeit meiner angeblichen Forderung zu beweisen. Ich weiß weder, was Alles, noch was Nichts ist, eins kommt mir so unmenschlich und ausgedacht vor wie das andre, und was ich meine, ist das schlichte quantum satis dessen, was dieser Mensch in dieser Stunde seines Lebens zu erfüllen und zu empfangen vermag – wenn er sich hergibt. Das heißt: wenn er sich nicht von der kompakten Geläufigkeit einreden läßt, es gebe Räume, die von der Schöpfung ausgenommen sind, er arbeite in solch einem Raum und könne erst nach Feierabend in jene zurück, oder gar, die Schöpfung sei überholt, das habe es mal gegeben, aber es sei unwiderruflich vorüber, jetzt gebe es den Betrieb, und jetzt heiße es alle Romantik abstreifen, die Zähne zusammenbeißen und mit dem als notwendig Erkannten fertig werden. Ich sage: wenn er sich das nicht einreden läßt! Keine Fabrik und kein Bureau ist so schöpfungsverlassen, daß nicht von Arbeitsplatz zu Arbeitsplatz, von Schreibtisch zu Schreibtisch ein geschöpflicher Blick auffliegen könnte, nüchtern und brüderlich, der die Wirklichkeit der geschehenden Schöpfung ver-

bürgt: quantum satis. Und nichts ist so durchsichtig in die Zwiesprache zwischen Gott und Mensch, wie solch ein unsentimentaler und rückhaltloser, ja, rückhaltloser Blicktausch zwischen zwei Menschen im Fremdraum.

Aber ist es, unwiderruflich, ein Fremdraum? Muß hinfort in alle Zeiten der Welt das Leben des in den Betrieb gespannten Wesens zwiegeteilt sein, in die Fremde „Arbeit" und die Heimat „Erholung"? vielmehr muß es, da Abend und Sonntag sich doch nicht von dem Charakter des Werktags freimachen können, zwischen Arbeitsbetrieb und Erholungsbetrieb aufgeteilt sein, ohne einen Rest von Unmittelbarkeit, von unreguliertem Überschuß, – von Freiheit? (Und die Freiheit, die ich meine, wird ja auch von keiner neuen Gesellschaftsordnung hergestellt.) Oder regt sich schon, unterhalb aller zu befriedigenden Unzufriedenheiten, eine unbekannte und urtiefe, für die es noch nirgends ein Befriedigungsrezept gibt, die aber zu solcher Mächtigkeit erwachsen wird, daß sie den technischen Leitern, den Unternehmern, den Erfindern diktiert: Rationalisiert immerzu, aber humanisiert in euch die rationalisierende Ratio, daß sie in ihre Zwecksetzungen, in ihre Berechnungen den lebenden Menschen einbeziehe, den es danach verlangt, in der Gegenseitigkeit zur Welt zu stehen! Regt sich schon auf den Gründen – Antrieb zum großen Aufbau oder Fünklein der letzten Revolution – die Sehnsucht, lieber Gegner, nach Dialogisierung des Betriebs? Das heißt, in der Formulierung des quantum satis: nach einer Werkordnung, in der der Betrieb jeweils so sehr von vitaler Dialogik durchdrungen wird, als es die von ihm zu erfüllenden Aufgaben gewähren? Und in welchem Maße sie es gewähren können, wird heute kaum erst geahnt – in einer Zeit, wo die Frage, die ich stelle, wirklichkeitsblinden Optimisten und möglichkeitsblinden Getreuen der unzugänglichen Welttragik ausgeliefert ist.

Machen Sie sich klar, wovon es Zeugnis ablegt, wenn ein Arbeiter sogar seine Beziehung zur Maschine als eine dialogische empfinden kann, wenn etwa ein Buchdrucker erzählt, er habe gelegentlich ihr Summen vernommen als „ein lustiges und dankbares Lächeln der Maschine an mich, daß ich ihr geholfen, die Schwierigkeiten und Hindernisse, die sie störten, schrammten und schmerzten, zu beseitigen, so daß sie jetzt frei laufen konnte". Müssen nicht auch Sie da an die Geschichte von Androklus und dem Löwen denken?

Wo einer aber ein lebloses Ding, ihm Seele und Rede verleihend, in seine Begier nach Zwiesprache zieht, da mag ihm schon das Vorgefühl einer welthaften aufgehn, der mit dem Weltgeschehen, das ihn ja eben in seiner, auch dinglichen, Umwelt antritt. Oder meinen Sie ernstlich, daß Zeichengabe und Zeichennahme an der Schwelle des Betriebs haltmachen, wenn es in diesem ein rechtschaffen aufgeschlossenes Gemüt gibt?

Kann, so fragen Sie lachend, der Leiter eines großen technischen Unternehmens dialogische Verantwortung üben? Er kann es. Denn er übt sie, wenn er sich den von ihm geleiteten Betrieb, soweit es angeht, quantum satis, in dessen Konkretheit vergegenwärtigt; wenn er ihn also, statt als ein Gefüge aus mechanischen Kraftzentren und deren organischen Bedienern, zwischen welch letzteren es für ihn außer der funktionellen Differenzierung keine gibt, als einen Zusammenhang gesichthabender, namenhabender, biographiehabender Personen erfährt, verbunden durch ein Werk, das sich in den Leistungen eines komplizierten Mechanismus darstellt, aber nicht aus ihnen besteht; wenn er die Fülle dieser Personen, die er natürlich nicht als solche unterschiedlich zu kennen und zu erinnern vermag, mit einer latenten, disziplinierten Phantasie inne hat, so daß, wenn eine von ihnen aus irgendeinem Anlaß nun wirklich als Individuum in seinen Gesichtskreis und seinen Entscheidungsbereich tritt, er sie nicht als eine Nummer mit menschlicher Maske, sondern, ohne Anstrengung, als Person wahrnimmt; und wenn er, größtenteils notwendigerweise indirekt, durch ein je nach Größe, Art, Struktur des Unternehmens variables Mittlungssystem, aber in den ihn organisativ berührenden Teilen auch unmittelbar, diese Personen als Personen erfaßt und behandelt. Selbstverständlich wird zunächst von beiden Lagern, vom Kapital und vom Proletariat, seine meisterliche Phantasiehandlung als Phantasterei und seine praktische Personalistik als Dilettantismus verschrien werden, aber ebenso selbstverständlich nur so lang, bis seine technischen Mehrleistungen ihn beglaubigen. Dann freilich wird etwas Schlimmeres folgen: man wird ihn pragmatisch nachahmen, also sein „Verfahren" ohne seine Gesinnung und Einbildsamkeit anzuwenden suchen; aber diese Urdämonie der Geistesgeschichte (denken Sie nur an all die Magisierung der Religion) wird hier wohl an der Unterscheidungsfähigkeit der Menschenseelen scheitern. Und inzwischen steigt hoffentlich ein neues, am Lebendigen lernendes Geschlecht auf und macht Ernst wie er.

Unverkennbar nimmt die Bedingtheit der Menschen von den „Verhältnissen“ im Gang dieses Zeitalters zu. Nicht nur die absolute Masse der sozialen Objektiva wächst, auch ihre relative Macht. Als der durch sie Mitbedingte steht der Einzelne in jedem Augenblick vor dem Weltkonkretum, das sich ihm zureichen und von ihm Entgegnung empfangen will, situationsbeladen begegnet er den neuen Situationen. Und dennoch, in all der Vervielfältigung und Verflochtenheit ist er Adam geblieben: immer noch entscheidet es sich real in ihm, ob er der in den Dingen und Begebenheiten sich manifestierenden Rede Gottes an ihn standhalte oder sich entziehe. Und ein geschöpflicher Blick zum Mitgeschöpf kann zuweilen der Antwort genug sein.

Die soziologische Bedingtheit des Menschen wächst. Aber dieses Wachsen ist das Reifen einer Aufgabe, nicht im Sollen, sondern im Dürfen und Bedürfen, in Sehnsucht und Gnade. Es gilt, der pantechnischen Sucht oder Gewöhnung zu entsagen, die mit jeder Situation „fertig wird“; es gilt, jede, von den trivialen Mysterien der Alltäglichkeit bis zur Majestas des zerstörenden Schicksals, in die dialogische Gewalt des echten Lebens aufzunehmen. Die Aufgabe wird stets schwerer und stets wesenhafter, die Erfüllung stets gehemmter und stets entscheidungsreicher. All das geregelte Chaos des Zeitalters wartet auf den Durchbruch, und wo immer ein Mensch vernimmt und erwidert, wirkt er daran.

EDGAR DACQUÉ

DER MENSCH ALS URFORM

Der Streit über die naturhistorisch-entwicklungsgeschichtliche Herkunft der Menschengestalt ist heute wieder neu im Aufleben. Die alte, stammbaummäßige Idee, daß der Mensch als letzter später Zweig am Lebensbaum hervorgesproßt und aus „höheren Säugetieren" hervorgegangen sei, hat keine anderen Gründe mehr für sich als den nur formalen, daß das Linnésche System in seiner Stufenfolge der Typen auch der natürliche Ausdruck für den Gang der Entwicklung des Gesamtlebens sei. Aus diesem Formalismus ist seinerzeit das Stammbaumbild hervorgewachsen.

Als man durch die vergleichende Anatomie gewahr wurde, daß sich die organischen Gestalten als Ausdruck physischer Umwandlung deuten ließen, und als man nach diesem Werdegang suchte, dachte man an einen Aufstieg vom Niederen zum Höheren und sah diesen Weg eben vorgezeichnet in der Pyramide des Linnéschen Systems. So ist die Stammbaumlehre ihrem Geist nach eine Erbschaft aus dem 18. Jahrhundert, wo man von dem Aufstieg der Menschheit schwärmte und sich nichts anderes denken konnte als den Weg vom rohen Troglodyten zu Weimarer Geistigkeit. Es war Naturoptimismus. Am Anfang des 19. Jahrhunderts und dann um die Mitte, in Darwin den Höhepunkt erreichend, wurde diese allgemeine Idee unterbaut durch die biologische Entwicklungslehre, wonach nicht nur der Mensch, sondern das gesamte Tier- und Pflanzenreich aus niedersten Anfängen durch ewige Fortzeugung und Wandlung im Kampf mit der Umwelt und als Reaktion auf die Lebenserfordernisse hervorgekommen sei. So war dargetan, daß die gesamte Entwicklung eben dem Menschen als letztem und höchstem Ziel vorläufig zugestrebt habe.

Man sieht schon daran, daß die biologische Abstammungslehre unwillkürlich den Menschen als oberste Spitze ansah. Alles, was an Tiertypen bekannt war, seien es fossile oder lebende, konnte man aber nicht in den Stammbaum des Menschen hereinnehmen. Denn keine dieser Gestalten war so geartet, daß sie nicht in bestimmter einseitiger Richtung spezialisiert gewesen wäre. Es ist ein in der Natur der Sache liegender, vergleichend anatomischer Grundsatz, daß ein einseitig Entwickeltes nicht der naturhistorische Ahne eines späteren, weniger Spezialisierten sein könne. Zwar gibt es rückläufige Wandlung, Abstieg der Entwicklung; aber dieser ist jeweils daran zu erkennen, daß Organe und Gestaltungen da sind,

die sich als Rückbildungen zu erkennen geben. Das primär Primitive kann aber grundsätzlich nicht von dem schon einseitig Spezialisierten abgeleitet werden. Es war daher eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit, wenigstens hypothetisch einstweilen Formen auszudenken, die dem Erfordernis einer auf den späteren Menschentyp hinweisenden Primitivität genügten und als Vermittler dieses aufsteigenden Vorganges naturhaft erscheinen konnten. Daraus entsprangen die methodisch wohl einwandfreien Idealkonstruktionen Haeckels, der nicht nur für den Menschen, sondern für alle Gruppen des vermeintlichen „Stammbaumes" Urformen, Ahnengestalten, Ausgangstypen forderte und angab, wie sie etwa anatomisch beschaffen sein müßten, um als solche mit Recht bezeichnet zu werden. Man erwartete, daß sich solche Typen da und dort unter den vorweltlichen würden nachweisen lassen, wenn nur erst die Urweltformen zahlreicher und gründlicher bekannt geworden wären.

Daß sich durch die unglaublich vermehrte Kenntnis des fossilen Tier- und Pflanzenmaterials die Unmöglichkeit, aber auch die positive Unrichtigkeit des Stammbaumbildes herausgestellt hat, ist Tatsache. Je reicher unsere Kenntnis wurde, nicht um so klarer wurden der Stammbaum oder auch nur einzelne Linien und Äste des Stammbaumes, sondern um so unverständlicher, um so verwirrter. Es löste sich alles in eigene Typen, in eigene Zeugungskreise, in eigene Stammlinien auf, so daß wir heute zwar auf gewissen Linien eine Umwandlung verfolgen können, aber stets nur eine, die sich innerhalb enger Typengrenzen hält. Statt des erhofften Stammbaumes löste sich alles in ein unübersehbares Buschwerk auf, und zahllose eigene Bäumchen und Sträucher stehen nebeneinander und verwachsen oft so ineinander, daß ein großes Gewirre entstanden ist.

Es wurden zwar Grundformen gefunden, Ausgangsformen, Mischformen, wie man sie theoretisch wohl erwartet hatte. Und jedesmal, wenn dies geschah, glaubte man, nun einen eindeutigen Stammbaumbeweis zu haben. So hat man „Übergangsformen" zwischen Reptil und Säugetier, zwischen Reptil und Vogel, zwischen vielen Gruppen der Mollusken, Krebse, Korallen, Fische, Reptilien und Säugetiere und hat auch Übergangsformen zwischen Mensch und Säugetier. Aber jedesmal, wenn solche Skelette der Vorwelt nach und nach durch vermehrtes Material, durch eindringendere anatomische Erkenntnis wirklich verständlich wurden, ergaben sie sich als so einseitig spezialisiert, ergaben sie sich als

so sehr in ihrer eigenen Entwicklungsbahn, in ihrem eigenen Typenkreis befangen, daß man sie aus dem idealen Entwicklungsgang zur Stammbaumhöhe, also zum Menschen, wieder ausschalten mußte. Ja, sie ließen sich nicht einmal als Mittelformen oder genetische Ausgangsformen der in ihnen scheinbar verbundenen engeren Nachbarkreise aufrechterhalten. Dieses Ergebnis ist grundsätzlich und ausnahmslos – die Worte in ihrer stärksten Bedeutung genommen – ein Erfolg paläontologischer Forschung. Wo man jetzt noch von Höherentwicklung redet, wo man den Stammbaum über engste Typenkreise hinaus noch konstruiert oder auch nur den Glauben an ihn aufrecht erhält, bleibt man stets in einem das Physisch-Anatomische ideell umdeutenden Formalismus befangen; die konkrete Natur spricht anders.

Gab so die Vorweltforschung allmählich das Stammbaumbild als eine Fiktion zu erkennen, so wurde auch von anderer Seite her der Glaube an die stammbaummäßige Höherentwicklung erschüttert. Man besann sich allmählich darauf, daß die These, der Mensch sei das höchstentwickelte Geschöpf, in anatomischer Hinsicht nicht so klar liege, wie man es, ohne es überhaupt zu durchdenken, von jeher auf Grund der Gedankenerbschaft aus dem 18. Jahrhundert angenommen hatte.

Was heißt denn überhaupt genetisch-naturhistorisch „höher" und „niederer"? Die Vermehrung und Spezialisierung der Organe, gleichzeitig die Konzentration der Einheitlichkeit des Gesamtorganismus, die Vereinheitlichung der Herrschaft des Organismus über die Vielgestaltigkeit der Organe – das ist der Maßstab für das „Höher". Vielfach wurde dies zusammengeworfen und verwechselt mit dem Begriff des mehr oder weniger Spezialisierten. Am Beispiel wird es klar. Die Muschel des Meeres ist ein Typus, niedriger organisiert als das Säugetier. Innerhalb der Muscheln gibt es nun wieder verschiedene Untertypen und jeder dieser Typen ist mit vielen Arten mehr oder weniger spezialisiert. So auch bei dem Säugetier. Niemals führt nun eine Spezialisierung, mag sie geartet sein wie sie will, mag sie getrieben sein, soweit sie will, zu einem Hinübergehen in einen anderen Typus, in eine andere Grundorganisation oder in das „Höhere".

Wenn wir – was oft der Fall ist – durch die vorweltlichen Zeitalter schön geschlossene Formenreihen haben, an denen oft Schritt um Schritt die Wandlung eines solchen Typus in Reihen aufeinanderfolgender Arten sichtbar wird, so sind solche Formenreihen niemals Stammbahnen in dem

Sinn, daß nun durch Wandlungen ein neuer Typus entstanden wäre; sondern stets sind es Auswirkungen innerhalb der Grundorganisation. Das allmähliche Höherwerden des gesamten Tier- und Pflanzenreiches im Lauf der Erdgeschichte beruht also nicht auf stammlinienhafter Umwandlung, sondern einfach darauf, daß höhere Typen, höhere Grundorganisationen zu einer bestimmten Zeit eben da sind. Oft bemerkt man später, daß sie auch zuvor schon da waren, aber noch nicht gefunden oder übersehen worden waren. Das ändert nichts daran, daß sie auch dann stets als Typen, als Grundorganisationen da sind oder waren. Erscheinen sie, so erscheinen sie in vielen oder wenigen oder nur einer Art, vermehren, verzweigen, spezialisieren sich dann. Aber auch vom ersten Augenblick an sind sie schon in spezialisierten Arten da. Denn jedes Lebewesen muß spezialisiert sein in bezug auf seine Lebensbedingungen und seine Umwelt, sonst könnte die Art überhaupt nicht physisch existieren.

Daraus ergibt sich nun, daß wirkliche Organismen – abgesehen von den oben genannten hypothetischen des erhofften Stammbaumes – stets als spezialisierte Arten leben müssen und mußten; daß also niemals schematische Formen, „Urformen" im alten deszendenztheoretischen Sinn physisch existiert haben können; daß mithin niemals in den Schichtungen der Vorwelt solche Stammbaumarten werden gefunden werden können. Alle wirklich lebendigen oder ehemals lebendigen Arten sind immer spezialisiert, und das, was wir an Formenreihen finden, sind immer nur Grade der weiter oder weniger weitgetriebenen Spezialisation, in bezug auf bestimmte Lebenserfordernisse und Lebensräume.

Damit ist ein anderer Grundbegriff der Abstammungslehre bis ins Mark hinein getroffen: der des „Fortschritts". Ebenso unbesehen und selbstverständlich, wie man den Menschen als höchste Spitze, also höchste Organisation des Stammbaumes immer ansah; ebenso unbedenklich, wie man „höher und niederer" sagte; ebenso unklar, wie man dies mit „spezialisiert und unspezialisiert" verwechselte – ebenso undurchdacht nahm man den „Fortschritt" im Lebensreich hin. Der Fortschritt innerhalb eines sich in seinen vielen oder wenigen Arten stets wandelbar darstellenden, aber dennoch seine Grundorganisation beibehaltenden Typus ist stets einseitige Spezialisierung in bezug auf einzelne Lebenserfordernisse. Dies geht immer auf Kosten anderer Entwicklungs- oder besser: Spezialisierungsmöglichkeiten. Am Ende steht das Aussterben. Die Folge

ist der Kampf ums Dasein mit allen anderen, ebenso sich verhaltenden Organisationen. Aber der Fortschritt des Lebensreiches von der wirklich niederen zur höheren Organisation kam immer nur dadurch zustande, daß eben höhere Typen kamen; aber nicht kamen durch Spezialisierung der vorhergehenden, sondern dadurch, daß sie eben da waren, aus jetzt noch ganz unverständlichen Gründen und auf jetzt noch ganz unsichtbaren Wegen.

Dies ist ja das Merkwürdige, aber auch das, was uns unmittelbar eine Wandlung durch Spezialisation unterscheiden läßt von dem wirklich Neuartigen und dem wirklich Höheren: jede Spezialisation innerhalb von Gruppen und Typen können wir durchaus verstehen als Anpassung der Körperform an Erfordernisse der Umwelt in mannigfaltiger Weise. In einer Krebsgattung vom gleichen Habitus hat die eine Art breite Extremitäten und auf dem Rücken liegende Augen; die andere schlanken Körper mit kurzen Schwimmextremitäten, deren Augen vorne liegen; und es gibt noch viele andere davon. Die erste ist angepaßt an das Liegen auf dem Boden des Meeres; sie braucht gestreckte Beine, damit sie nicht versinkt, und weil sie nur nach oben guckt, kann sie die Augen nur obenauf brauchen; die zweite schwimmt eilig durchs Wasser, braucht kurze Beine, um sich nicht zu hemmen, diese müssen rudern und die Augen müssen vorne sitzen, weil sie vor allem nach vorwärts zu sehen hat. Da verstehen wir die Spezialisierung durchaus als biologische Nutzmäßigkeit, wenn man will als Anpassung. Daß dagegen eine Grundorganisation da ist, auf Grund deren eben die eine Art so angepaßt sein kann, die andere so – dies ist das Rätsel und ist durch alle erdenklichen Formenreihen und Anpassungsvermutungen einfach nicht zu begreifen. An anderer Stelle habe ich dieses letztere Phänomen die innere Zweckmäßigkeit genannt – es ist der Typus – im Gegensatz zur ersteren als der äußeren Zweckmäßigkeit – die Anpassung –, die sich allein deszendenztheoretisch begreifen läßt. Der Mangel an dieser grundsätzlichen Unterscheidung läßt die bisherige Stammbaumlehre stets an der entscheidenden Frage blind vorübergehen; man wirft innere, typenhafte, urbildhafte Grundorganisation mit Anpassung und Spezialisierung unbesehen zusammen. Daher die Unklarheit über den „Fortschritt".

Also immer wieder – und dies ist das ausnahmslos sich ergebende Bild der Forschung – versagt gerade dort die Kenntnis des Stammbaumes, wo sich Entscheidendes zeigen sollte; wo sich erkennen lassen sollte,

woher die wirkliche, die durch Typen als solche, nicht durch Anpassungsvorgänge bedingte Weiterentwicklung des Lebens, woher die wirkliche Höherentwicklung kommt, nicht bloß wie die Spezialisierungen verlaufen. Und eben in dieser Kernfrage bleibt alles, wie nur je zuvor, Rätsel. Nicht aus einem Ineinanderfließen, nicht aus einem steten oder zeitweiligen Spezialisieren kommt der Fortschritt zum Höheren im organischen Reich; sondern dadurch, daß Typen, daß grundsätzlich neue Formbestimmtheiten, grundsätzlich verankerte Charaktergestaltungen da sind, oder nacheinander folgen. Solange sie nicht da sind, wird aus all dem Spezialisieren und Verwandeln und Anpassen und Nachahmen nur ein Vortreiben der Einseitigkeit, zuletzt Erlöschen, weil es eben kein innerer ganzer, sondern ein äußerlich bedingter, einseitiger „Fortschritt" ist. Selbst die bedeutendste Hochzüchtung ist immer nur einseitige, oft verderbliche Spezialisation, nie etwas innerlich Neues, Höheres.

* * *

Fragt man nun auf Grund des Vorstehenden nach der naturhistorisch-stammesgeschichtlichen Charakterisierung des Menschen, so sieht man alsbald, daß er vor allem typenhaft durchaus geschlossen ist. Er ist grundsätzlich ein Vierhändler, weil auch sein Fuß durchaus die Anlage der Hand zeigt. Unter Hand ist die Greifhand mit opponierbarem Daumen gemeint. Er kann also nie ein Säugetier im typenhaften Sinn der übrigen Säuger gewesen sein; denn diese sind grundsätzlich Vierfüßler. Es weist ferner diese Vierhändigkeit auf allerälteste Stadien des Landtierdaseins hin. Denn nur in sehr alten geologischen Epochen finden wir Andeutungen, daß Vierfüßler so etwas wie einen opponierbaren Daumen primär hatten. Will man also auf Grund dieses Merkmales einen „Stammbaum" ideell konstruieren, so muß man den Menschen, wie Westenhöfer gezeigt hat, unmittelbar an die hypothetische „Urform" der gesamten Wirbeltierreihe ansetzen und von dieser Urform aus einerseits den gesamten Wirbeltierstamm, andererseits den Menschenstamm divergierend ableiten.

Damit scheidet, allein schon durch dieses Merkmal – es ist kein Raum, es für andere hier durchzuführen –, die ganze Wirbeltiersippe seit älterer erdgeschichtlicher Zeit aus dem hypothetischen Menschenstammbaum aus. Aber trotzdem gibt es Säugetiere, die mit ihm zu einem Typus gehören. Das sind die Menschenaffen. Da sie aber sämtlich einseitiger spezialisiert sind als er, so können sie niemals als Voreltern in Betracht

kommen, sondern als abgezweigte, ihm gegenüber überspezialisierte „blind endigende Seitenäste" des gemeinsamen Stammbaumes. Diesen Stammbaum, oder vielmehr seine Ausgangsform, sucht man neuerdings bei einem Affen der Alttertiärzeit. Es ist ein kleines Kieferchen aus Ägypten, das in bezug auf den Menschen- und Menschenaffentyp ein sehr primitives Gebiß, auch keinen starken Eckzahn hat. Weiter kennt man nichts, als diesen Unterkiefer. Wenn einmal mehr bekannt sein wird, so wird sich eben das ergeben, was sich mit allen fossilen Urformen, Mischformen, Übergangs- und Wurzelformen bisher ergab und was wir oben schon genau bezeichnet haben. Und was das Gebiß als Verwandtschaftsmerkmal betrifft, so ist es nach Adloff überhaupt zweifelhaft, ob die Affenzahnreihen in allem denen der Anthropoiden homolog sind; will sagen, ob die gleiche typenhafte und damit genetisch einheitliche Grundlage für beides da ist, also ob sie „verwandt" sind.

Soweit wir also mit dem Menschen nun Säugetiere in genetischen Zusammenhang bringen können, wie eben gezeigt, erweisen sie sich als einseitigere Spezialisationen. Das aber heißt, daß der Mensch der ideellen „Urform" nähersteht, daß der Mensch primitiver ist, daß er also, wenn vielleicht auch das höchste Geschöpf, so doch gewiß nicht ein unter seinesgleichen sehr spezialisiertes Gëschöpf ist. Seine Spezialisation beschränkt sich auf jenes vorhin schon genannte Moment, wonach eben jedes Lebewesen, um in der physischen Welt leben zu können, irgendwie spezialisiert sein muß, weil es Idealschemen im Leben nicht geben kann; aber der Mensch hat innerhalb seines Typus nicht jene entwicklungsgeschichtliche Spezialisation, die wir als Ergebnis von Anpassungsreihen ansehen müssen.

So ergibt sich, daß der Mensch primitiv in bezug auf seine tierische Nachbarschaft ist. Und diese Primitivität ist nun von Bolk in Amsterdam in einer Weise charakterisiert worden, daß damit die ganze alte Abstammungslehre zusammenbricht. Bolk zeigt, daß jeder Typus der Wirbeltiere einseitiger entwickelt ist und damit, wenn man es entwicklungsmechanisch ausdrückt, in der allgemeinen Spezialisierung schneller „vorwärtsgetrieben" ist, als der Mensch. Das höhere Tier, sagt Bolk, entbehrt der Menschenform nicht, weil es sie nicht erreicht, sondern weil es sie zu schnell durchschreitet; der Mensch hat die Anlage zur Tierwerdung in sich, verwirklicht sie aber in der leiblichen Bildung nicht; der Mensch sei eine gehemmte, aber zur Reife ausgewachsene Keimform,

wie das ja im Tierreich gelegentlich begegnet. Und eben indem er diese Keimform bewahre, schreite er gerade dadurch über das Tierreich hinaus. Auch Schindewolf, ein Paläontologe, spricht im Grunde dasselbe aus: Die Embryonalform des Menschen und der Menschenaffen ist rein menschlich; sowohl die Menschenaffen, wie der in vielem pithekoide Eiszeitmensch entfernen sich mit dem individuellen Alter von dieser reineren Urform; ja auch der jetzige erwachsene Mensch: wir selbst.

Hier muß auf eine Erörterung dieses anatomischen Fragekomplexes verzichtet werden. Doch das eine sei gesagt. Wenn irgend etwas daran ist, daß der Mensch in seiner naturhistorischen Gestalt sowohl sehr primitiv ist innerhalb seines Typus, wie auch, daß die übrigen Wirbeltiere – von den niederen ist das ja selbstverständlich – ihm gegenüber seitlich abgeirrt sind, so heißt das zweierlei: 1. Der Mensch ist sein eigener Typus, seine eigene Urform, und mit dem Stammbaum ist es zu Ende; 2. der Mensch ist in seiner denkbar ursprünglichsten Form, nämlich als Keimform, schon grundsätzlich Mensch. Er ist also, wenn wir uns noch einen Rest entwicklungstheoretischen Denkens für einen Augenblick bewahren wollen, schon in seinem Urzustand „Mensch" gewesen.

Dies mündet in meine anderwärts vertretene Theorie ein, daß der Mensch uralt sei und sein eigener Stanm. Will man aber an der Grundidee der Entwicklungslehre als solcher festhalten – und man wird es als Naturforscher wohl noch müssen –, so kommt man notwendig dazu, nun den Menschen als Urform allem Lebendigen zugrunde zu legen. Nämlich so: Keine irgendwie bekannte lebende oder fossile Form ist so gestaltet, daß man sie in den Stammbaum des Menschen als des höchsten Geschöpfes hereinnehmen könnte. Alles ist seitab entwickelt von der Bahn zu dieser Höhe. Ist aber alles seitab entwickelt und besteht dennoch, wie wir alle glauben, irgendein entwicklungsmäßiger, naturgeschichtlicher Zusammenhang zwischen allen Lebewesen und dem Menschen, dann ist eben der Mensch als das zuletzt höchste eben zugleich auch die durchgehende „Urform".

Da wir gesehen haben, daß etwa die Menschenaffen, also Tier vom Menschen herkommt, nicht er von ihm, so haben wir das Recht, an einer natürlichen Entwicklungslehre festzuhalten, wenn es auch nicht die alte naive Stammbaumtheorie sein kann. Es ist also anzunehmen, daß sich das Tierische immer menschenähnlicher gezeigt hat, je später am

idealen Stammbaum es seitwärts entsproßt ist. Darum erscheinen im Lauf der erdgeschichtlichen Epochen ganz folgegerecht immer menschenähnlichere Tiere; zuletzt die Menschenaffen, dann ganz vor kurzem der noch etwas pithekoidere Eiszeitmensch, die Australier usw. Wenn man also überhaupt an dem naturhistorischen Prinzip der Entwicklung festhält – und man muß dies meines Erachtens – so ist die Lehre, daß das Tierreich der auseinandergelegte „Mensch" ist, ein den wissenschaftlich gegebenen Tatsachen besser angepaßter Ausdruck als die bisherige Stammbaumlehre, wonach der Mensch ein spätes Ergebnis, womöglich noch eine Art Zufallsprodukt sei.

Das sieht nun so aus, als ob damit der stärkste Widerspruch gegen die ältere Stammbaumlehre aufgestellt sei. Und doch hat auch sie, ohne es sich jemals erkenntnistheoretisch klar gemacht zu haben, im Grunde dasselbe gemeint. Sie sagte: der Mensch hat, wie in seiner Embryogenie, so auch als erdgeschichtliche Artenreihe viele Stadien, und zwar vom ursprünglich einzelligen Tier ab durchlaufen. Es geht also der Stammbaum und damit der Menschenstamm bis auf das „Urtier" zurück. Aber – so sagte die Deszendenzlehre weiter – nicht ein heutiges Säugetier, nicht ein heutiger Fisch, nicht ein heutiger Wurm, nicht ein heutiger Einzeller sind Ahne des Menschen, sondern irgendwelche, noch unbekannte vorweltliche Stadien oder Gattungen. Nun kennen wir aber, wie schon gesagt, gar keine vorweltlichen Gattungen und keinen Typ, den man für den Menschenahnen ansprechen könnte; alle sind sie aus der idealen Stammbahn herausgetreten, alle sind sie einseitig spezialisierte „Sackgassen", die nicht weiter hinaufführten. Sie sind, projiziert auf die hypothetische Gesamtstammbahn, die ja die des Menschen ist, alle einseitig abgeirrt. Wo sind also in der Erdgeschichte und unter den realen, nicht hypothetisch konstruierten Formen, die Ahnen des Menschen? Nun, sie existieren und existierten gar nicht in Form wirklicher Tiere. Mit anderen Worten: Der „Mensch", d. h. die Entelechie Mensch ist der umfassende Grundstamm; ist die Urform, die aber durch alles fortbesteht und die gegen das Ende der Zeit mehr und mehr erscheint. Die Tierwelt zeigt auseinandergelegt alles, was der ideelle Menschenstamm, die „Urform" potentiell entelechisch enthält.

Es ist also – und die alte Stammbaumlehre enthielt unbewußt denselben Sinn – der Mensch die grundsätzliche Urform, weil er das Höchste ist.

Die Tierwelt, wie sie wirklich ist und war, ist aus der Menschenbahn oder der Bahn zum Jetztmenschen einseitig herausgetreten, abspezialisiert, überspezialisiert. In aller naturhistorischen organischen Entwicklung liegt der Mensch; aber nicht zuletzt und zufällig, sondern grundsätzlich und von Anfang an. Wenn es jemals eine physisch-physiologische „Urform" in ältester, erdgeschichtlicher Zeit gab, war es die Urform des Menschen und *deshalb* die der Tiere und zuletzt auch der Pflanzen. Die Entwicklung des Lebensreiches ist, metaphysisch und physisch gesehen, die Offenbarung der Entelechie des Menschen.

Nur eine jeder tieferen erkenntnistheoretischen Durchdringung bare Abstammungslehre konnte sich darüber täuschen, daß mit der Einführung des Begriffes Höher und Niederer in die physische Naturbetrachtung unmittelbar auch die uralte Idee vom Menschen als innerem Sinn, als innerer Potenz der Entwicklung notwendig mit übernommen war. Nur sie konnte innerlich so Widersinniges behaupten: das Höhere stamme vom Niederen ab, ohne daß das Höhere der ganzen Potenz nach eben in dem Niederen schon lebendig sei. Gibt es überhaupt eine organische, eine naturhistorisch-reale Entwicklung des Lebens durch die Zeiten der Vorwelt bis heute, so muß notwendig die höchste, die vollendetste Form zugleich Sinn und Inhalt der Urform selber sein. Damit aber mündet die naturhistorische Entwicklungslehre erkenntnismäßig wieder klar in die Metaphysik ein, aus der sie mit allen ihren Begriffen von Höher und Niederer, Vollkommen oder Primitiv, Entwicklung und Fortschritt, Art, Gattung und Urform überhaupt gekommen ist.

Ohne diese Einstellung auf das Problem, ohne seine bewußte metaphysische Durchdringung ist die ganze biologisch-entwicklungsgeschichtliche Forschung eine Maschine mit Leerlauf. Es ist vergleichsweise so, wie mit den Problemen der Relativitätstheorie: man kann sie bejahen oder verneinen; aber wirklich verstehen, was gemeint ist, wirklich verstehen, wo der Sinn solcher Erörterungen liegt, kann nur der, dem die Fähigkeit eigen ist, den ganzen mathematischen Zusammenhang zu durchdringen und die Funktionsketten in einem zu überblicken. Hat man dies nicht, so kann man wohl durch allerlei Vergleiche, wie den einer unendlichen und doch begrenzten Fläche, als welche sich die Kugel darstellt, das Paradoxe etwas veranschaulichen; aber verstehen kann man das Problem nicht. Genau ebenso ist es mit der Entwicklungslehre. Man kann

sie sich durch Formenreihen, durch Übergangsformen, durch das zeichnerische Bild des Stammbaumes mehr belletristisch als ernsthaft veranschaulichen; das hat bisher sogar die fachwissenschaftliche Forschung selbst ausschließlich getan. Aber das Problem erfassen kann man nur mit dem Sinn der Metaphysik. Alles andere bleibt Maschine mit Leerlauf. Und erst dann überwindet man das äußerlich Paradoxe, was unbedingt dabei zu denken ist, und verbindet das Widerspruchsvolle in der höheren Einheit.

So muß man sich vor Augen halten, daß vielleicht gerade Einfachheit der Gestaltung, immer größere Einfachheit zugleich auch die größere und immer größere Vervollkommnung und Vollkommenheit sein mag; daß die „Urform" auch am Ende stehen und erst dort klarer und klarer in die physische Erscheinung treten kann; daß der Mensch um so vollendeter, um so reiner, um so primitiver erscheint, je später er in dem natürlichen Entwicklungsprozeß heraustritt; daß es kein innerer Widerspruch ist, von einer Urform höchster Organisationshöhe und doch zugleich größter Einfachheit zu sprechen.

Doch es darf ein Mißverständnis nicht aufkommen, wenn man hört, die organische Welt habe sich aus dem Stamm des Menschen abgespalten und einseitig jeweils abgezweigt. Nicht muß man es sich so vorstellen, als ob die physische Menschengestalt zeugungsmäßig Tiere hervorgebracht habe; es mag so sein, insbesondere im Fall der Menschenaffen, worauf manche alte Überlieferung hindeuten würde; aber es braucht nicht so zu sein, um trotzdem auch naturhistorisch haltbar zu sein. Man muß sich eben klarmachen, daß auch dies nur ganz im Metaphysischen zu erfassen ist. Denn wie kein Tiertypus, kein Pflanzentyp jemals in seiner idealen Urform irgendwo physisch existierte, sondern immer nur und von Anfang an in einer oder vielen spezialisierten Arten, so ist auch der Mensch physisch und real-entwicklungsgeschichtlich niemals als Urform dagewesen. Es ist die jenseitig lebendige Entelechie, das jenseitig lebendige Urbild, die Urbildekraft, die sich manifestiert, einerseits als Menschenentwicklung, andererseits als Pflanzen- und Tierentwicklung und darum den physischen Menschen in der Naturreihe ganz ebenso wie Tier und Pflanze erscheinen läßt.

Vor allem ist auch der Irrtum fernzuhalten, daß die aus der Erdgeschichte bekannten konkreten Gattungen und Arten der Organismen unmittelbar die ehemalige Form des Menschen als solche darstellten; oder daß er durch diesen Auseinanderlegungs- und Abspaltungsvorgang selbst

schließlich übriggeblieben sei wie eine Art Verdünnung der Erbmasse. Das wäre äußerlich und höchst oberflächlich. Denn das Werden der Natur ist kein quantitativer Prozeß und das Werden des Menschen keine Subtraktion; so wenig wie eine Addition, obwohl man dies gemeint hat, als man darwinisch dachte. Wohl aber ist alle Natur Auswirkung metaphysischer Potenzen, und so gesehen ist auch der organische Entwicklungsvorgang Auswirkung der im Menschen beschlossenen Kräfte. Hatte also der Mensch zu irgendeiner erdgeschichtlichen Zeit etwas Amphibienhaftes oder etwas Krebshaftes oder sonst dergleichen körperhaft an sich, so war dies nicht die Amphibiengestalt, die Krebsgestalt, wie wir sie fossil in der Erdgeschichte so oder so kennen; sondern diese selbst sind schon die aus dem Metaphysischen hervorgetretenen Offenbarungen, sind die Manifestationen seiner metaphysischen „Urform", sind lebendige Symbole für sein aus dem unerforschlichen Untergrund der Natur hervortretendes Wesen, nun in der physischen Welt einseitig spezialisiert und körperhaft „entwickelt".

Wir könnten es fast theologisch ausdrücken: In Gott ist alles Geschehen nicht Willkür, sondern innere, heilige und freie Notwendigkeit. Wenn „Mensch" als Geschöpf hervorgehen sollte, mußte „Tier" und „Pflanze" in ihren Urbildern zuerst hervorgehen, damit – unbeeinträchtigt von pflanzen- und tierhafter Urbildmäßigkeit – das reine, tierlose Urbild Mensch erschiene. Es mußte also urbildhafte Tier- und Pflanzenschöpfung innerlich-notwendig reiner Menschenschöpfung vorausgehen; wie es uns der biblische Mythus zeigt. Entwicklungsgeschichtlich ausgedrückt, heißt das: Es mußte sich aus dem innerlich schon in den physischen Anfangszuständen des Lebensreiches grundsätzlich bestimmenden Menschenurstamm genetisch Tierisches in immer stärkerer, immer menschenähnlicherer Form abtrennen, abspalten, damit immer reiner, immer unbelasteter, immer urbildmäßiger die physische Menschengestalt selber, wie wir sie jetzt kennen, zuletzt erschiene. Darum kommt der apollische Vollmensch erst am Ende der erdgeschichtlichen Zeiten, obwohl die Entelechie des Vollmenschen die organische „Urform" selber ist. Man muß also, wie schon angedeutet, durchaus in diesem paradox erscheinenden Doppelsinn zu denken wissen, um dem Entwicklungsproblem in seiner ganzen Tiefe gerecht zu werden; mit dem naiven äußerlichen Realismus und Empirismus der verflossenen Epoche ist es nicht mehr getan.

Der hier entwickelte Gedanke, wohlbegründet auf naturwissenschaft-

liche Tatsachen, bringt, wie schon anderwärts einmal ausgesprochen, nun auch die innere, die sinnvolle Versöhnung und gegenseitige Abklärung zwischen einem religiösen Urwissen und einer aus anderen Quellen der Ehrlichkeit fließenden Naturforschung. Er bewährt von neuem die nun reifer aufgenommene Schöpfungsidee und nimmt die neuzeitliche Entwicklungslehre in sie auf. Was für eine andere und tiefere Erkenntnis sollte auch dahinterliegen, wenn es in dem Schöpfungsbericht des Moses heißt, Gott brachte die Tiere zu dem Menschen, damit er ihnen ihren Namen gäbe. Den Namen: die höchste innere Wirklichkeit, das lebendige Wesen, das in dem uralten Sinn des Namens liegt. Es ist der Schem, die Entelechie, das innere Gestaltungswesen, das innere Gesicht, der lebendig ideenhafte Typus, die „Urform".

So müssen wir bewußt unterscheiden zwischen der sinnenhaften äußeren Gegenständlichkeit und dem, was sie lebendig darstellt, wovon sie Ausdruck, Manifestation, wofür sie lebenswirkliches Symbol ist. Wir müssen, philosophisch ausgedrückt, aus dem plumpen Realismus einer äußerlich mechanischen Entwicklungs- und Abstammungslehre zum Sinn, zur Bedeutung der Formen hinsichtlich der Menschenurform kommen. Das Äußere, die Individuen, die Arten, die Reihen, welche über die Bühne der Erdgeschichte dahingingen, sind dafür Symbol. Damit drängt alle Beschreibung und Erklärung organischer Formen, wie zuletzt überhaupt alle Erforschung der Natur, zu einer Symbolik. Die ganze neuzeitliche Abstammungslehre war, ohne daß sie es wußte, eine besondere Art metaphysischer Symbolik von der Entstehung und Entfaltung des Lebens auf der Erde. Und da nach dieser Lehre in ihren verschiedenen Abarten der Mensch, sei es die letzte Spitze, sei es ein alter Typus oder sei es, wie wir meinen, der innerlich zentrale Stamm dieses Lebensganges erscheint, so ist jene Lehre – in modernem Zeitgewand – zugleich eine neue Form, eine neue Umschreibung und Wahrmachumg des uralten Mythus vom Werden des Menschen. Ein neuerer Schriftsteller hat wohl recht, wenn er sagt: Jede spätzeitliche Wissenschaft am Ende einer Kultur gibt die erneute Wiederholung und Bestätigung uralter naturphilosophisch- religiöser Überzeugungen in neuem, intellektualistischem Gewand.

Wir erkennen, daß auch die moderne Abstammungslehre, zu Ende gedacht, den Menschen wieder in die zentrale Stellung hineinrückt, aus der man ihn – gerade durch die Abstammungslehre – verstoßen glaubte.

JOSEPH WITTIG

„LASS DEN MOND AM HIMMEL STEHN!"

Ich habe schon einmal davon erzählt, aber ich weiß nun noch mehr davon: Als der Herrgott vor drei Jahren so stark am Lenkseil meines Gefährtes griff, daß beinahe der ganze Wagen umgestürzt wäre und daß ich mich auf einmal auf einem ganz neuen, ganz ungewohnten Wege wiederfand, da mußte ich mich recht nach den Zeichen Gottes umsehen. Bis dahin war mein Leben seinen schier genau vorgeschriebenen Paß vorwärts gegangen; ich war geboren und getauft worden; ich hatte Zähne bekommen und zu reden angefangen; ich war geimpft worden und hatte auch die Masern bekommen; ich war in die Volksschule gegangen und hatte zur rechten Zeit die heiligen Sakramente der Buße und des Altars empfangen; ich hatte dann ziemlich viel studiert und war Priester und Doktor der heiligen Theologie geworden, nach und nach auch Kaplan, Kuratus (wenigstens stellvertretungsweise), Benefiziat an einer kurfürstlichen Kapelle – Pfarrer nicht; das hätte mir auch gerade noch gefehlt! Aber Universitätslehrer, zuerst also Privatdozent, dann außerordentlicher Professor, dann ordentlicher Professor. Und ich wäre auch ganz oder ziemlich sicher Kanonikus geworden, wenn nicht die Sache mit dem Gefährt gekommen wäre, und ich wäre dann einmal gestorben und sehr schön begraben worden; die Professoren und die Kanoniker hätten wieder darüber gestritten, ob an meinem Sarge eine Rede gehalten werden solle, denn ein Kanonikus wird ohne Rede begraben; es wird an seinem Grabe nur gebetet, daß es ihm in der Ewigkeit recht gut gehe, denn sein leergewordener Platz auf der Erde wird bald einem anderen gegeben; – ein Professor aber wird geradezu ins Grab geredet, wie es sich ja auch für diese Berufsart paßt, bei der man sich sein tägliches Brot mit dem Munde verdienen muß. Dann wäre ich vielleicht auch in den Himmel gekommen, wenn auch nicht so sicher, denn so sicher kommt man nicht in den Himmel.

Das hat sich nun vor drei Jahren gründlich geändert. Der schöne Lebenslauf brach plötzlich ab. Ich hörte nur die Leute reden, was nun aus mir werden würde, ob ich oder ob ich oder ob ich . . . Da kam für mich die Zeit der wunderbaren Notwendigkeit, nach den Zeichen Gottes zu sehen.

Ja damals war es, als wir in den benachbarten Wald gingen, um Beeren

zu suchen, und als wir im Gebüsch unsere Madonna fanden, das liebliche, wenn auch sehr zerstörte Schnitzwerk eines alten Meisters, das jetzt, neu hergestellt, unser Haus schmückt.

Das habe ich ja auch schon erzählt, daß es eine sogenannte Immaculata war. Das heißt, der alte Meister wollte Maria darstellen als die, zu der nach dem biblischen Berichte der Engel gesagt hatte: „Du bist voll der Gnaden!" – also als die ohne Erbsünde Empfangene, von aller Sünde Freigebliebene. Die Schlange windet sich, einen rotwangigen Apfel im Maule, zu ihren Füßen und kann ihr nichts antun. Ein Kranz von Sternen umgibt ihr Haupt, um zu bekunden, daß sie lichter und reiner ist als Sternenlicht. Der Mond schleicht sich unten herum. Er, der seine eigene große Schönheit noch im Buche Jesus Sirach und im Hohenliede gepriesen fand, mußte nun vom ganzen katholischen Volke hören, daß Maria schöner sei als er. Darum drückt er sich verlegen unten herum, macht aber trotzdem eine ganz vergnügliche Krümmung, wahrscheinlich, weil es der Sonne nicht besser geht als ihm, denn er hört das Volk auch singen:

Maria,
Du bist schöner als die Sonne,
Dir zu Füßen steht der Mond!

Eine strahlend weiße Taube schwebt vor dem Herzen der gesegneten Frau, das Sinnbild des Geistes, in dem sie sündenrein blieb, als sie empfangen wurde und als sie empfing.

Und unter allem die Erde als fester Standort. Über Länder und Meere breitet sich der Mantel der Frau.

Ich weiß jetzt, daß zum vollen Bilde eines Menschen nicht bloß der Kopf mit dem eben von der Plätterin gekommenen weißen Kragen, auch nicht bloß die Brust mit den Armen, die Lenden mit den Beinen gehören. Gern lasse ich mir zwar das Geschichtlein von dem Grafschafter Bauern erzählen, der zum Photographen kam:

„Wünschen sie Brust- oder Kniestück?" fragte der Photograph.

„Ach nu je", erwiderte der Bauer, „der Kopf möchte halt auch darauf sein!"

Aber ich sage, das genügt nicht. Zum vollen Bilde eines Menschen gehört auch die Erde, auf der er steht. Denn wenn sonst das Bild an der Wand hängt, dann ist der Mensch eben wie ein Gehenkter oder wie ein

Gespenst, das an der Wand erscheint. Und noch mehr: Auch die Sterne gehören zum vollen Bilde eines Menschen. Und auch die Sonne, und auch der Mond.

Ja, auch der Mond!

Jetzt denkt vielleicht mancher, ich wolle die moderne These vertreten, daß der Mensch ein kosmisches Wesen sei, also die Ansicht, daß der Mensch ein aus allen Stoffen und Kräften des Weltalls zusammengesetztes und von dorther schicksalsmäßig gelenktes Wesen sei. Ich will aber viel viel weniger. Ich will nur ein kurzes Verslein erklären.

Ich saß einmal einem Bauern gegenüber, als er gerade seinen neugekauften Kalender zu studieren anfing. Da war der Bauer wie eingetaucht und umhüllt und verklärt, als ob er ein ganz anderer wäre als sonst. So wie er ein ganz anderer ist, wenn er in der Kirche sitzt, ein anderer, wenn er als Sämann über das geeggte Feld schreitet, ein anderer, wenn er sein Stroh verkauft, ein anderer, wenn er vor dem Amtsrichter steht. Aber ein viel anderer.

Damals standen in den Kalendern noch viel reichlichere Angaben astronomischer und chronologischer Art, also viel mehr von den Himmelszeichen und von der Zeitrechnung, vom Sonntagsbuchstaben, von der Goldenen Zahl, von den Epakten. Vor allem waren noch die einzelnen Tage den verschiedenen Zeichen des Tierkreises zugeteilt. Noch heute klagt mancher Bauer und manches Bauernweib, daß man solche Kalender schier nicht mehr kriegen könne. Sie wollen zwar mit ihrem bewußten Willen nur die Tage wissen, an denen sie am besten pflanzen und säen können. Aber unterhalb ihres bewußten Willens wollen sie viel mehr. Sie wollen ihre Lebenstage nicht ausschließlich unter der Herrschaft ihrer eigenen Klugheiten und Dummheiten wissen. Noch viel weniger wollen sie allein den „praktischen Ratschlägen" in ihrer landwirtschaftlichen Zeitung vertrauen. Sie wollen ein bißchen Himmel an jedem Kalendertag haben. Sie wollen geheimnisvolle Zahlen und Buchstaben in ihrem Kalender haben. Sie wollen kein Leben ohne Geheimnisse, denn sie wissen, daß alles ganz Offenbare und Klare und Berechenbare doch nicht das wahre Leben ist. Sie mögen es ja meist nicht mehr eingestehen; sie wollen als klug und kritisch gelten, aber unter ihrer Weste schlägt doch noch das Herz, das am liebsten glauben tut. Viel tausendmal lieber als wissen!

Ich kam damals von der Universität, wo ich die kalendarischen Berechnungen, vor allem die einzelnen Zeitrechnungen, die Osterfestberechnungen, den Sinn des Sonntagsbuchstaben, der Goldenen Zahl, der Epakten studiert hatte, um alte Urkunden lesen zu können, und fragte den Bauern, ob er sich aus diesen astronomischen Angaben etwas machen könne. Er war schlau und sagte mir bloß: „Ach, ich habe die schwarzen und weißen Ringel und Hörner vom Monde so gern, die könnte ich mir tagelang ansehen!"

Das war aber bloß eine verlegene Ausrede oder eine Darüberhinwegrede. Der Mensch kann selten sagen, was mit ihm eigentlich ist. So sehr ist sein Innerstes durch die Schamhaftigkeit und Geniertheit geschützt.

Was war so schön an dem Bauern in dem Augenblicke, als er durch das Zauberbuch seines Kalenders auf einmal zwischen Sonne, Mond und Sterne gestellt ward? Es leuchtete in ihm etwas auf, so daß ich am liebsten zu ihm gesagt hätte: „Du bist voll der Gnaden!"

Wir sind gewöhnlich nur halbvoll der Gnaden, oder gar nur drittelvoll. Drei Gnadenkrüge hat uns der dreifaltige Gott geschenkt. Und mit denen ist es so wie mit den Flaschen eines Photographen, wenn er dabei ist, eine Aufnahmeplatte zu einem richtigen Bilde zu entwickeln. Gebraucht er nur die eine Flasche, so wird gar nichts daraus. Nimmt er die zweite Flasche dazu, so wird wenigstens etwas Negatives, das sogenannte Negativ, ein Bild, in dem das Helle dunkel und das Dunkle hell erscheint. Erst in einem dritten Prozeß entsteht ein richtiges Bild. Und da kann die zweite Flasche noch so gut sein und die dritte kann das feinste Gold enthalten, es hilft nichts, die erste Flasche darf nicht vergessen und ausgelassen werden.

So ist es mit den drei Gnadenkrügen des dreifaltigen Gottes.

Wenn wir gültig getauft, mit dem Öl der Firmung gestärkt, mit den Wassern der Buße immer wieder reingewaschen, mit dem Brote des Altars genährt sind und dann die Priesterweihe oder den Ehering oder beides empfangen haben, dann denken wir, unser Leben sei ein volles und gutes, und wir bedürfen dann nur noch, wenn wir einmal dem Tode gar zu nahe kommen, der heiligen Ölung. Aber das ist alles nur aus dem einen Kruge, alles heilig, groß und schön, von Jesus mit seinem kostbaren Blute für uns erworben.

Meine gewitzten Schulkinder von dazumal, die jetzt alle schon große

Männer und Frauen sind, hätten von einem solchen frommen, kirchlich-katholischen Leben gleich gesagt: „Wir wissen, was noch fehlt: Alle diese sieben heiligen Sakramente müssen erst eingetaucht werden in den Krug des Geistes. Das Fleisch nutzet nichts, der Geist ist es, der lebendig macht. Das Bild des Menschen ist erst dann vollkommen entwickelt, wenn die Sakramente in sein wirkliches Leben verwandelt sind und wenn die sieben Gaben des Heiligen Geistes wie die feinen Goldtöne einer guten Photographie erscheinen: der Geist der Weisheit und des Verstehens, der Geist des Rates und starker Hilfsbereitschaft, der Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit und der Geist der Gottesfurcht!“

So weit hatte ich damals meine Schulkinder erzogen, daß sie so gewitzte Antworten geben konnten, und einige sagten mir später, daß sie wohl bei jedem Sakramentsempfang dächten: „Dieses war das Sakrament. Das habe ich empfangen. Nun aber muß Geist und Leben werden, sonst ist das Sakrament vergeblich empfangen.“

Und ich hatte einen so ganz richtigen Lehrerstolz bei solchen Antworten und Reden, eine tiefe innige Freude.

Aber ach! Hunderte von meinen priesterlichen Mitbrüdern unterrichteten mindestens ebensogut wie ich, und Tausende von Katholiken hatten solche Lehre begierig aufgenommen und waren ehrlich bemüht, in ihrem Leben ernst damit zu machen. Ja, *alle* Priester lehren so, und wer schon auf Priester hört, der hat auch ehrlich guten Willen, nach ihrem Worte zu leben. Wie kommt es, daß einer der besten Priester, die ich kenne, in die Klage ausbrechen mußte: „Das Ergebnis unserer Erziehung sind nur selten Vollmenschen, also Menschen voll der Kraft und voll der Gnade, nicht selten aber religiös unselbständige, unfreie, scheue, ängstliche, enge Gemüter – seelische Krüppel?“ Er hätte weiter sagen können: „Gerade die, die sich unserer Erziehung entziehen, werden nach allerlei innerem und äußerem Bruch mutige, offene, starke Charaktere, an denen wir selber Freude haben müssen, so sehr wir uns auch gegen diese Freude wehren. Wir sprechen nur dann gar zu leicht: ‚Letztlich haben sie dies doch von uns!‘ Und manche von uns verschließen mutig die Augen, dozieren mutig weiter und sind sehr mutig gegen die, deren Augen nun einmal offen bleiben, und andere verfallen einer Mutlosigkeit, in der sie nur das Bewußtsein tröstet, daß sie ja ihre Pflicht getan hätten.“

Ich weiß auch nicht, wie ich da helfen soll. All mein Reden und Schrei-

ben und Tun hatte nur den Erfolg, daß sie mich aus der Kirche hinausgeworfen haben. Ich denke halt, wir haben beim Entwickeln unserer Aufnahmen vielleicht aus der ersten Flasche gar nichts oder zu wenig dazu getan. Wir haben den ersten Gnadenkrug Gottes, die sieben Schöpfungstage, als allzu selbstverständlich vorausgesetzt, haben das, was Gott an diesen sieben Tagen in unendlicher Güte für uns erschaffen und getan hat, als „bloß natürlich" in unserem Unterricht eben nur genannt und auswendig lernen lassen, haben alles bloß Natürliche sogar mit einer gewissen Verächtlichkeit behandelt, haben seinen gegenwärtigen Zustand oft bespöttelt, haben uns sogar vor den Kindern und auch vor den großen Leuten geschämt, daß wir selbst auf so natürliche Weise zur Welt gekommen sind. Das alles haben wir getan, um mit desto größerer Kraft die Menschen aus dem Bereich des bloßen Geschaffenseins, des täglichen Daseins, in den Bereich der Erlösung und der Heiligung zu ziehen. Und nun haben wir zu weit gezogen; wir haben die Wurzeln gelockert oder den Stamm unten abgeschnitten. Ach die armen Birkenbäumlein, die zu Fronleichnam in die Kirche gebracht werden! Alle müssen sterben schon nach wenigen Tagen, auch wenn man alte Konservenbüchsen mit frischem Wasser darunter setzt!

Das wird nie anders werden, solange die Kirche so bleiben muß, wie sie ist. Die weltliche Schule ist der Versuch einer Gegenwirkung. Sie will wieder alles machen mit dem ersten Krug und kümmert sich wenig darum, wenn die beiden anderen Krüge umgestoßen oder verachtet werden. Jeder Photograph könnte verstehen, daß da nur ein Negativ herauskommen kann. Seitdem Christus auf die Welt gekommen ist, gibt es keine Welt ohne Christus mehr; er ist in sie eingegangen wie eine Farbe, die man aus der Wäsche nicht mehr herauskriegt, ein Blutstropfen Gottes, der da unaustilgbar bleibt. Und wenn man etwas macht oder einrichtet, ohne ihn oder gegen ihn und dabei sagt: „Das ist weltlich", so ist das nicht echt weltlich, sondern künstlich weltlich.

Aber der erste Krug muß wieder zu Ehren kommen. Nein, ein anderes Wort: Geehrt worden ist der Krug wohl immer, seitdem Marzions Irrlehre, die Schöpfung sei nicht ein Werk des Vaters Jesu, des gütigen Gottes, sondern einer unguten himmlischen Kraft, durch die Wachsamkeit der ersten Christenheit zuschanden gemacht worden ist. Aber es blieb eine Kluft von Marzion her, die durch keine Ehre überbrückt oder

verschleiert werden kann, ein tiefes Mißtrauen gegen das, was der Schöpfer gemacht hat, gegen den ganzen Inhalt des ersten Gnadenkruges. Die Theologen nennen zwar einen Teil der geschaffenen Wirklichkeiten Gottes auch noch „Gnaden", aber von sehr minderer Art, eben nur „natürliche" Gnaden. Lächerlich diese Unterscheidung und sorgfältige Sortierung von Natur und Übernatur! Als ob nicht *alles* aus der Hand Gottes wäre! Die gelehrten Herren können die Schulspielereien vergangener Jahrhunderte nicht lassen.

Ich neige mich tief anbetend vor jedem Sakrament, das die Kirche aus dem Heilandsblut Jesu bewahrt und ausspendet; ich bin voll tiefster Ehrfurcht, wenn über einem Menschen der Geist der Weisheit und des Verstehens, der Geist des Rates und der starken Hilfsbereitschaft, der Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, der Geist der Gottesfurcht weht; aber mir ist auch die Erde ein Sakrament, und der Sternhimmel und das Sonnenlicht und der Mondenschein, und das Festland und das Meer, und die ganze Frühlingspracht der Pflanzenwelt, und der treue Dienst der Tiere, aber auch die Wildheit der Löwen und Tiger. Und – obwohl mir dies manchmal schwer ist – der Mitmensch, in dem mir Gott begegnet. Dies alles sind „sichtbare und wirksame Zeichen unsichtbarer Gnaden und Gottestaten, die uns zum ewigen Heile sind" – so ungefähr erklärt ja der Katechismus den Begriff des Sakraments. Wir müssen alle diese Schöpfungen „am Himmel stehen lassen", das heißt, wir dürfen sie nicht aussortieren aus den Dingen, die uns zum ewigen Heile, zur Fülle der Gnaden notwendig sind.

Aber man sortiert sie sorgsam aus. Sie gehören höchstens als Schmuck in die Kirche und in das Gebet, nicht aber als das, was sie eigentlich sind.

Auf ein ganz raffiniertes Stück solcher Sortierungstätigkeit bin ich erst jüngst gestoßen. Wir beten vor dem Schlafengehen immer das Abendgebet der frommen Dichterin Luise Hensel, „Müde bin ich, geh zur Ruh". Eigentlich besonders, weil es darin heißt: „Deine Gnad und Jesu Blut macht ja allen Schaden gut", ein Wort, das mich immer ganz wundersam tröstet und mir als der Inbegriff unserer ganzen lieben katholischen Religion erschien. Ein Jesuit wollte mir zwar einmal die Freude an diesen Versen verderben, indem er mir schrieb, es sei doch ganz offenbar, daß in ihnen noch ein Überrest der alten protestantischen Auffassung der früher protestantischen Schriftstellerin nachwirke. Aber desto lieber wurde mir

das Gebet, weil es mich immer wieder daran erinnerte, daß die Christenheit im Vertrauen auf das Blut Jesu Christi und auf die Gnade des Vaters einig sei – ausgenommen natürlich die Jesuiten, die aber letzten Endes auch nichts anderes haben, worauf sie vertrauen können, als das Blut Jesu Christi.

„Alle, die mir sind verwandt, Gott, laß ruhn in deiner Hand", so geht das Gebet weiter. „Alle Menschen groß und klein, sollen dir befohlen sein. Kranke Herzen tröste du, müde Augen schließe zu . . ." Und dann heißt es auf einmal, und ich muß gestehn, daß ich dies lange Zeit komisch fand: „Laß den Mond am Himmel stehn und die stille Welt besehn!"

Was ist denn da der Dichterin eingefallen? Sollte solch naive Bitte den Eindruck besonderer Kindlichkeit erwecken? Oder sollten die Schlußverse eine besondere poetische Überraschung bringen, eine sogenannte Pointe? Das wäre dem Matthias Claudius in seinem Abendliede besser gelungen. Dieses Abendlied fängt mit dem Monde an: „Der Mond ist aufgegangen, die goldnen Sternlein prangen am Himmel hell und klar." Und es kommt auch noch einmal auf den Mond zurück: „Seht ihr den Mond dort stehen? Er ist nur halb zu sehen und ist doch rund und schön. So sind wohl manche Sachen, die wir getrost belachen, weil unsere Augen sie nicht sehn." Aber am Schluß kommt doch etwas, was wohl wert ist, der letzte Gedanke des einschlafenden Menschen zu sein: „So legt euch denn, ihr Brüder, in Gottes Namen nieder; kalt ist der Abendhauch. Verschon' uns Gott mit Strafen und laß uns ruhig schlafen – *und unsern kranken Nachbarn auch!*"

Das Lied des Matthias Claudius ist aber nie zum eigentlichen Abendgebet in katholischen Familien geworden. Ganz sicher, weil zuviel von der Natur darin war. Denn als das Lied der Luise Hensel in das Abendgebet katholischer Familien eindrang, da mußten bald die letzten Verse, eben die vom Monde, weg und wurden mit Versen aus der Übernatur ersetzt: „Nimm uns endlich allzumal auf in deinen Himmelssaal!" Der Mond mußte weg von dem schönen Himmel des katholischen Abendgebets, und es nutzte gar nichts, daß die Dichterin so innig um das Gegenteil gebetet hatte: „Laß den Mond am Himmel stehn und die stille Welt besehn!"

Ich war schier an den neuen Schluß gewöhnt und mit ihm ausgesöhnt, weil es mir gar zu rätselhaft war, wie Luise Hensel nach so vielen rühren-

den und vertrauenden Bitten plötzlich darauf kam, daß der Mond am Ende während der Nacht vom Himmel fallen könnte und daß man Gott bitten müßte, ihn am Himmel stehen zu lassen. Und weil der alte Schluß trotz einiger poetischen Schönheit doch im Munde großer und vernünftiger Menschen schier lächerlich klang. Wahrscheinlich aber noch mehr, weil eben auch ich so für die Übernatur erzogen war, daß ich die Einbeziehung natürlicher Dinge, dazu noch des Mondes, in das Gebet irgendwie für unpassend hielt.

Aber wie kam die fromme Luise Hensel zu solch einem Schluß?

Sie hat es vielleicht selber nicht gewußt, sie hat es *sicher* selber nicht gewußt. Die Verse stiegen in ihr auf; sie mußte sie niederschreiben; ein Etwas in ihr verbot ihr, sie abzuändern.

Es ist ja schon längst bekannt, daß der Mond eine große Macht auf das Gemüt der Menschen hat, und es ist wohl denkbar, daß eine zarte Frauenseele von ihm gezwungen werden konnte, am Schlusse ihres Abendgebetes an ihn zu denken und nach ihm zu schauen, und daß sie, als sie ihn so ruhig und heiter auf die stille Welt niederblicken sah, zu Gott beten mußte, daß es so bleibe, weil es so schön war. Aber in den letzten Jahrzehnten ist uns doch eine andere, viel überraschendere Erklärung nahe gekommen. Im Zusammenhang mit der an Erkenntnissen und Aufschlüssen überreichen, wenn auch nur vermutungsweise aufgestellten Welteislehre meinen einige ernste Forscher sagen zu dürfen, daß der Mond das Schicksal der Erde sei. Nicht immer hat ein Mond so friedlich auf die Erde geschaut. Unser Mond ist erst im Laufe der Zeit von der Erde eingefangen worden wie ein Bräutigam von der Braut. So muß er sich jetzt um sie drehen. So kommt er jetzt an den Abenden hinter dem Berge hervor und schaut nach der Erde. Gegenwärtig hält er sich noch in respektvoller Entfernung und bewegt nur ihr Meer, so daß es ebbt und flutet, und wahrscheinlich auch die kleinsten Wässerchen, die Säfte in den Pflanzen und in allen Lebewesen. Aber Monde sind Monde, wie Männer immer Männer sind: sie bleiben nicht in respektvoller Entfernung; sie werden mit der Zeit zudringlicher. Die Frauen vergessen das, auch wenn sie es schon mehrere Male erlebt haben, wie es auch die Erde vergessen hat. Denn sie hatte schon einmal einen anderen Mond. Da könnte sie es wissen. Sie ist damals sehr stark mitgenommen worden, und es ist den Forschern nicht schwer, Tausende von Spuren der schrecklichen Annäherung jenes Mon-

des aufzuweisen, den sie im Unterschied von dem heutigen Monde den Tertiärmond nennen.

Diese Forscher glauben beobachten zu können, daß sich der Mond nicht in geschlossenen und stabilen Kreisen, sondern in Spiralen um die Erde bewegt. Auf diesem Spiralenweg kam er aus weitester Ferne auf die Erde zu, war einst ein Stern wie der Mars, der nach dem heutigen Monde daran sein wird, von der Erde eingefangen zu werden. Er kam auf die Erde zu und kommt immer weiter auf die Erde zu. Genau so muß es der Tertiärmond getan haben, und man kann sich nun alles weitere denken, was damals geschah und was wieder geschehen wird. Je näher der Mond kam, desto größer wurde seine Anziehungskraft auf die Gewässer, auf das Gewölk und auf das Luftreich der Erde, und desto mehr glich er seine Geschwindigkeit der Bewegung der Erde an, bis er über dem abessinischen Hochgebirge in Afrika stehen blieb. Dem Augenschein nach! Denn tatsächlich wanderte er eben mit dem abessinischen Hochgebirge jeden Tag einmal um die Erdachse. Von seinem Stand- oder besser Wanderorte aus zog er nun Wasser und Luft der Erde auf einen einzigen Gürtel zusammen. Dort entstand eine Sintflut von grauenhafter Gewalt, während die Länder nach den Polen zu von der schützenden Decke der Luft entblößt und der Kälte des Weltraums ausgesetzt wurden, die ja auch im vorigen Winter während der sternklaren Nächte in unseren Ländern einbrach und uns zeigte, was sie vermag. Bis an die Alpen hin stand alles in strotzendem Eis.

Der Mond kam immer näher, wurde immer größer, riß sich von seinem Standorte los, jagte wahnsinnig um die Erde, sog sogar an der Kugelgestalt der Erde, so daß die Erdkruste an vielen Stellen brach und gewaltige Erdbeben den Schrecken vermehrten. Das Eis des Mondes schmolz bei diesem wahnsinnigen Gerenne und fiel in riesenhaften Wolkenbrüchen auf die Erde. Die ältesten Bücher der Menschheit wissen noch von einer solchen Sintflut. Endlich zerbrach der Mond und sauste in gewaltigen Trümmern auf die Erde herab.

Es müssen sich damals wie durch ein Wunder einige Menschen durch alle Schrecken hindurchgerettet haben, sonst wüßten unsere alten Sagen und Geschichten nichts mehr davon. Sie sprechen aber von einem Volk der Proselenen, also von Menschen, die *vor* unserem heutigen Monde gelebt haben; reden von einer Zeit, „da der Mond noch nicht war", erinnern

noch an den Feuerdrachen, der einst um die Erde raste. Als die Erde aber wieder zur Ruhe kam, in vielleicht sehr langer mondloser Zeit, und als sie wieder von keimendem Grün umkleidet und mit Blüten tausendfach geschmückt war, kam schon von fernher ein neuer Bräutigam – unser jetziger Mond!

Aber der wird es ebenso machen. Ihr Mädchen schaut ihn nur an, wo er so unendlich sanft und mild und gütig und wahrhaftig nicht unintelligent und so schrecklich treu und lieb seine Braut umkreist! Ihr fallt ja immer auf solches Getue rein. Es ist eine Zeit solcher Lieblichkeit sowohl zwischen den Himmelskörpern wie auch zwischen den Körpern der Menschen und der Tiere und der Pflanzen. Es muß eine solche Zeit der Lockung sein! Dann aber, dann aber!

Ich ziehe aber die Behauptung, daß ihr immer darauf reinfallet, in dieser Schärfe zurück. In eurem Innersten ist immer eine Vorahnung. Mit eurer Liebe verbindet sich immer eine heimliche Bangigkeit. Es packt euch manchmal ganz gehörig, und ihr möchtet in manchen Augenblicken den ganzen Hochzeitstag absagen. Aber ihr wißt, daß Gott es einmal so eingerichtet hat, und ihr beugt euch, dem Schöpfer gehorsam, unter alle Seligkeit und unter alle Bangigkeit. Nur betet ihr dann sehr fromm: „Laß den Mond am Himmel stehn! Gib, daß mein Karl immer so ein himmlischer Prachtmensch bleibe, daß er immer so gut und klug auf mich schaue; ich will ihm ja immer eine ganz liebe und stille Welt sein!“

Luise Hensel hat die heißen Werbungen ihres Freundes Clemens Brentano mit aller Entschiedenheit abgewiesen. Die Geschichtsforscher mühen sich vergeblich, den tiefsten Grund dieses Verhaltens aufzudecken. Sie begehen dabei den Irrtum, daß sie das Wesen des Mädchens abgelöst von Sonne, Mond, Gestirn und Erde betrachten. Luise Hensel stand aber zwischen Sonne, Mond, Gestirn und Erde wie das Immaculatabild an unserem Hause. Sie war ein Vollmensch, in großer Fülle der Gnaden; sie war nicht wie ein abgeschnittenes Birklein am Fronleichnamstag; sie blieb im gottgeschaffenen Boden der Erde verwurzelt, in diesem Sakrament des Vaters, auch als sie lebendig in die Kirche hineinwuchs. Die Erde pulsierte weiter in ihr, ließ ihre Seligkeit wie ihre Angst, ließ all ihr vergangenes und zukünftiges Schicksal durch ihre Adern strömen. Ihr Geist wußte nichts davon, aber ihre Seele spürte es. Und es mußte irgendwie zum Ausdruck kommen. Da brach es aus ihr hervor beim Abend-

gebet in der liebenswürdigen Gestalt der kindlichen Bitte: „Laß den Mond am Himmel stehn und die stille Welt besehn!"

Das wäre an sich bloß eine hübsche Beobachtung und ein nettes Spiel des Zufalls, daß die Verse einer stillen Dichterin wenige Jahrzehnte später eine überraschende Erklärung in den Hypothesen gelehrter Forscher finden. Aber es ergreift mich doch als etwas viel Tieferes: Im Gebet haben sich Worte voll prophetischen Wissens geformt! Es ist schon manchmal gesagt und geschrieben worden, daß der rechte Beter der wissendste Mensch sei. Hier haben wir einmal ein Beispiel aus der Wirklichkeit. Ich glaube aber, daß solches Gebet nur dann zustande kommt, wenn der Mensch nicht nur „sein Herz zu Gott erhebt" und unter Verachtung der Natur nur nach Übernatürlichem trachtet, sondern mit der Natur verwurzelt bleibend die ganze Natur einbezieht in seinen Verkehr mit Gott. Wenn er sich nicht geniert, mit Gott auch vom – Monde zu reden. Und wenn er nicht mit erklügelter Ehrfurcht den aus dem Herzen hervorbrechenden Strom beschränkt auf patentierte Worte und Wendungen, wenn er alles aus seinen Tiefen heraus läßt und vor Gott hinbreitet, und seien es auch noch so große Torheiten vor den Augen und in den Ohren kluger Menschen.

Das Gebet ist ein Zustand, in dem der Mensch sich nicht nur zu Gott hinwendet wie zu einem außerhalb der Welt stehenden Zielpunkt, sondern vielmehr ganz wundersam verwoben ist in das ganze Werk des dreifaltigen Gottes. Da ist der Mensch viel tiefer im Wesen der Dinge als der Gelehrte, der sich sein ganzes Leben lang versenkt in eine wissenschaftliche Frage. Er kommt nicht immer aus dem Gebet heraus mit Erkenntnissen, die er nun einem neugierigen Publikum mitteilen könnte. Gott macht aus seinen Betern keine Weltberühmtheiten. Aber er richtet ihre Füße zum Rechtgehen und bewegt ihre Hände zum Rechttun, und er wählt sich aus seinen Betern seine Propheten.

Ich muß an Noe denken. Von ihm wird ausdrücklich bezeugt, daß er ein Vollmensch war, und es ist sicher kein Zufall, daß dies ausdrücklich erwähnt wurde. „Noah war ein bewährter und *ganzer* Mann in seiner Zeitschaft", heißt es in der Bibelübersetzung meines Freundes Buber. Das klingt wie das Wort Gabriels: „Du bist *voll* der Gnaden!" Er reichte auch nicht bloß von der großen Zehe bis zum Scheitel, er reichte von der Tiefe der Erde bis zur Höhe der Sterne. Und wenn er betete, wußte

er alles daher. Und auf diesem Wege und mit dieser Sprache sprach Gott mit ihm, nicht in ein paar hörbaren Lauten, sondern mit den Bewegungen seiner ganzen Schöpfung. Deutlicher vielleicht und dringender als zu Luise Hensel, aber in keiner anderen Sprache.

Noe formte ein Riesenschiff, die Arche, und rettete auf den von ihm gezimmerten Balken das Saatgut des Menschengeschlechts und der Tierwelt für die nach der Sintflut neu erwachende Erde. Luise Hensel formte nur das kleine Abendlied. Aber es predigt doch ebenso wie die Arche: „Ihr Menschen müsset nicht denken, daß ihr immer so milde Mondscheinnächte haben werdet; es kann einmal ganz anders kommen! Nicht immer wird die Welt so stille gehen unter dem sanften Blick des Mondes; es kann einmal ganz anders kommen!"

Es ist noch eines recht bemerkenswert: Wir haben eine alte Weissagung über das Papsttum, angeblich von einem heiligen Malachias. Die Geschichtsforscher haben zwar herausgebracht, daß die uns heute bekannte Form von einem ganz geriebenen Kirchenpolitiker stammt, aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie jeden prophetischen Wertes entbehre. Selbst in Rom hat man dieses oder jenes prophetische Signal, wenn es gerade paßte, auf den betreffenden Papst angewandt, hat man gern Papst Pius IX. nach jener Weissagung „Kreuz vom Kreuze", Leo XIII. „Leuchte am Himmel", Pius X. „Glühendes Feuer" genannt. Weniger gern Benedikt XV. „Religion ohne Volk" oder „Verwüstete Religion", obwohl da ganz gewiß etwas stimmt. Und wohl ganz unsicher ist man, warum auf den gegenwärtigen Inhaber der Schlüssel Petri das Kennwort „Unerschütterlicher Glaube" trifft, wohl weil er unerschütterlich an die Unfehlbarkeit seiner Büros und Kongregationen glaubt und deren Urteile selbst gegen sein besseres Gefühl und Wissen unterschreibt.

Das Bemerkenswerte ist, daß am Ende der Papstreihe, beim viert- oder fünftletzten Papst, das Signal steht „Von der Mitte des Mondes" oder „Vom mittleren Teil des Mondes" oder „Vom Kern des Mondes" oder, wenn das Wort vielleicht verschrieben ist, „Vom halben Mond". Wenn dieser Papst einmal, wie ich, in der Herberge „Zum halben Mond" in Heppenheim an der Bergstraße genächtigt hat, wird man die Weissagung schon für erfüllt ansehen. Denn viel inhaltreicher sind auch die anderen Beziehungen zwischen Signal und dem signalisierten Papste nicht. Aber es kann auch anders kommen. Es kann heißen, daß die

Reihe der Päpste reichen wird bis in die Zeit, in der nur noch der Kern des Mondes übrig ist und in der sich alles wiederholt, was bei der Zertrümmerung des vorigen Mondes geschah: Erdbeben, Sintflut, Feuerbrand, unendliche Not und Untergang des Menschengeschlechts, daß Gott den Mond nicht mehr am Himmel stehen und eine stille Welt besehen lassen wird.

Es haben also die Schlußzeilen unseres Abendgebets wohl denselben Sinn wie die Strophe des Matthias Claudius: „Verschon uns, Gott, mit Strafen und laß uns ruhig schlafen!" – aber in innigster Verbundenheit mit dem Wesen und Schicksal der Erde wurde Luise Hensel zur Prophetin und sagte etwas von dem, was auch Wolfgang Goethe wohl fühlte, aber nicht sagen konnte – er deutet es in seinem Liede auch an den Mond an:

Was, von Menschen nicht gewußt
oder nicht bedacht,
durch das Labyrinth der Brust
wandelt in der Nacht.

Es wird wieder einmal eine Sintflut kommen; wieder einmal wird ein Ende der Menschheit kommen. Gott hat uns noch keinen Noe gesandt, der eine Arche baut, so daß wir uns darin bergen könnten. Aber er hat uns die Dichterin Luise Hensel geschenkt, die das kleine Abendlied gedichtet hat. Gottes Wege und Mittel sind immer andere und neue. Er wird diesmal keine Arche bauen lassen. Diesmal sollen wir einem kleinen Liede glauben. Mir ist es immer, als nehme ich einen wunderbaren Schutzmantel um meine Schultern, wenn ich vor dem Schlafengehen das Abendgebet der Luise Hensel um mich tue.

LUDWIG STRAUSS

DER MENSCH UND DIE DICHTUNG

1

Kunstschaffen und Kunstempfangen gelten als so verteilt, daß das erste durchaus dem Künstler, das zweite durchaus dem Beschauer oder Hörer zufällt. Aktiv schlechthin, so wird gemeint, ist der erste, passiv schlechthin der zweite. Damit aber wird, wie ich glaube, an beiden Wesentliches übersehen und der vermeintlich Passive um sein eigenstes Teil am Werke betrogen, oft genug nicht nur theoretisch.

Dem Problem in seiner allgemeinen Geltung soll hier nicht nachgegangen werden. Ich beschränke mich darauf, es in einer seiner Konkretionen zu betrachten, als Problem von der Beziehung des Menschen zur Dichtung. Nicht nur weiß ich davon Sichreres auszusagen als von den Nachbarproblemen der menschlichen Beziehungen zu Musik und bildender Kunst – das Problem ist hier auch besonders deutlich gestellt, vor allem, was den Anteil des Hörers am Werk angeht, und so mag seine Erhellung einer Klärung der Nachbarprobleme und des gemeinsamen Problems der Beziehungen zur Kunst überhaupt vorleuchten.

Die Mythen vom Gott, der die Dichter begeistert, von der Muse, die den Gesang in ihnen weckt, von der Stimme, die sie inspiriert und deren Diktat sie folgen, sind längst durch unberechtigten Gebrauch, durch unkontrollierten Anspruch an Geltung so entwertet, daß man erst eine Scheu überwinden muß, ehe man sich ihnen wieder zuwendet und sie um ihr Wahres befragt. Ein Blick aber auf das Leben der großen Dichter, wie sie selber es bekannt haben, zeigt in dies Leben tausendfältig eingegraben die mythischen Züge. Nicht solche Dichter allein, die mystizistischer Verkleidung, romantischer Vernebelung schlichten Geschehens verdächtigt werden können, auch die klaren und nüchternen wußten, daß sie nicht einfach etwas machten, sondern daß ihnen etwas geschah. Der Spott, der jene treffen soll, trifft diese mit. Die antiromantische Satire des beginnenden 19. Jahrhunderts höhnte, daß der Romantiker nicht sagen dürfe „ich dichte", sondern nur: „ich werde gedichtet"; aber ihr Witz war schon in vollendeter Entsprechung vorweggenommen vom Ernst des klassizistischen Meisters, den auch der Kreis, aus dem die Satire kam, doch verehrte. Goethe bei der Beschreibung der Campagne

in Frankreich berichtet aus der Zeit jenes Feldzugs ein eigenes Gesprächswort über die Farbenlehre: „Denn es ging mir mit diesen Entwicklungen natürlicher Phänomene wie mit Gedichten: *ich machte sie nicht, sondern sie machten mich.*“

Das Wort wiegt doppelt im Munde des Dichters, der immer wieder den Zusammenhang von Erlebnis und Dichtung, den Bekenntnischarakter des Gedichts betont hat. Wie konnte denn gerade ihm das Gedicht als etwas vor ihm und seinem Erlebnis Seiendes erscheinen, das ihn macht, nicht von ihm gemacht wird? Ein Gleichnis des Tschuang-Tse hebt uns über den Schein des Widerspruchs hinaus. Der Meister des Glockenspielständers, der wie von Geisterhand geschaffen ist, erzählt das Geheimnis seines Schaffens: alles, auch sich selbst hat er vergessen und geht im Hochwald, bis er einen Baum sieht, der „die rechte Form“ hat. Und nun heißt es (nach Bubers Übersetzung) mit wunderbarer Genauigkeit: „Da erschien mir der Glockenspielständer.“ Nicht: nach dem Baum formte ich das Werk – sondern: als ich den Baum sah, erschien mir das Werk. Die gewachsene, im Leben begegnende Form des Baums ist die rechte, nicht weil sie etwa die Form des Glockenspielständers *wäre*, sondern weil sie fähig ist, diese andere, ewige Form erscheinen zu lassen, *an sie zu erinnern*. Der Baum ist das Erlebnis, der Glockenspielständer die Dichtung. Was im Erlebnis der über ihm auftauchenden ewigen Gestalt nicht entspricht, erscheint im Gedicht getilgt oder gewandelt, was ihm an der Ganzheit jener Gestalt fehlt, ergänzt. Und r un ist, der Dichter weiß es, nichts Neues gemacht, sondern ein Ewiges gefunden, und so gilt Schillers Distichon:

> Aber das Glückliche siehest du nicht, das Schöne nicht werden,
> Fertig von Ewigkeit her steht es vollendet vor dir.

Soviel der Dichter bessert und „feilt“, Wort mit Wort, Rhythmus mit Rhythmus vertauscht – es ist darin kein willkürliches Spielenlassen des Gehalts durch viele Formen, damit endlich die reizvollste bestehen bleibe. Es ist der Vergleich von Form um Form mit der erschienenen ewigen und das Prüfen, ob die in Wahrheit festgehalten sei. Erst wenn das erreicht ist, nichts erfunden, sondern das von Ewigkeit her Fertige entdeckt, ist der Dichter in Frieden mit seinem Werk. Die Übereinstimmung des Verzeichneten mit dem Erschienenen kündet sich durch ein Empfin-

den an, das nicht besser benannt werden kann, als es (im Gespräch) Buber benannt hat: ein Empfinden von „Richtigkeit", Richtigkeit des Worts, der Folge von Worten, des Rhythmus und der Folge von Rhythmen im Ganzen des Werks. Eine Richtigkeit, die uns nun recht verstehen läßt, wie Goethe in dem Satz, den ich anführte, das Erstehen des Gedichts in seinem Innern als Gleichnis für das Erstehen wissenschaftlicher Erkenntnis in seinem Innern hat brauchen können, so augenfällig verschieden doch beides ist. Wie der Mathematiker weiß, daß ein Satz, den er einsieht, gültig ist kraft einer Richtigkeit, die war, ehe ein Mensch den Satz kannte, und sein würde, wenn Menschen ihn nicht mehr kännten, so weiß der Dichter von der Gültigkeit des „richtigen" Gedichts. Wandelbar wie die Formen der Sprache sind freilich auch die Formen des Vorstellens und Fühlens, Denkens und Strebens, die jeweils im Gedicht sprachliches Leben haben. Daß aber eine bestimmte Wesenheit in dem ihr historisch zugeordneten bestimmten Sprach- und Seelenstoff eine und nur eine bestimmte adäquate dichterische Form hat, das bleibt unwandelbar, und wenn uns in Wahrheit gelingt, wieder an den Ort einer solchen verschollenen Wesenheit zu kommen, etwas im eigenen Innern zu ihr zurückzuwandeln, so kann die Gedichtgestalt, die ihre adäquate Form ist, in uns wieder Leben erlangen. Die Wesenheit mag einen Augenblick lang nur in der Geschichte der Menschheit und eines dichtenden Menschen erschienen sein – die Proportion zwischen ihr und ihrer adäquaten Gestalt galt vorher und wird nachher gelten. Um diese Proportion an unserer Seele als wirklich zu spüren, lernen wir die fremde oder tote Sprache eines ewigen Gedichts, versetzen wir uns, so gut wir können, an fremden historischen und geographischen Ort, machen wir aus der leisesten Möglichkeit unserer Seele fremdestes Wesen in uns wach. Alle Aktivität des Dichters wird von dieser Proportion in Passivität gegen ihr Gesetz gebunden. Wo das Tun des Dichters dem Gesetze folgt, wo es des Gesetzes Fügung erkennt und verzeichnet, da gilt sein Tun; wo er solcher Fügung eigene, willkürliche entgegensetzt, hat er das Werk verscherzt.

2

Haben wir so die Aktivität des Dichters im Dienst seiner Passivität gefunden, so gilts nun auch die Passivität des Hörers als etwas zu erkennen, was nur kraft seiner Aktivität sich erfüllen kann. Vergegen-

wärtigen wir uns den Vorgang, der beim Aufnehmen des Gedichts im Hörer geschieht! Im Hörer, nicht im Leser, denn nur im konkreten Schall hat das Wort seine volle sinnliche Existenz. Denken wir uns zunächst den Menschen, der das Gedicht hörend als Neues erfährt, der es etwa laut liest oder von einem andern sich vorlesen läßt. Wortschall um Wortschall ruft in ihm etwas wach, seien es Ding- und Eigenschaftsvorstellungen, Handlungs- und Bewegungsvorstellungen, Gefühle, Begriffe, Strebungen oder bestimmte Beziehungen dieser Gehalte zueinander. Erst aus dem Zusammenkommen dieser wachgerufenen Bewußtseinsinhalte mit der konkreten Schallform entsteht das Wort. Und, wer auch Dichtung aufnimmt, hat das erfahren: nicht wie oft bei der Verwendung des Worts zur Mitteilung dient die Schallform bloß als Zeichen, das vergessen wird, wenn es die gemeinte Bedeutung im Hörer ausgelöst hat; vielmehr wächst die Wortbedeutung in den Wortschall sofort mit inniger Kraft ein, lebt in ihm als in ihrem Leibe, und nun erst, als diese untrennbare Einheit aus Schall und Bedeutung, ist das dichterische Wort da, oder besser: das Wort der Dichtung, denn kein einzelnes Wort ist ja als solches schon dichterisch, es wird es erst kraft seiner Beziehung zu anderen und zu dem Ganzen aus Worten, in dem es steht.

Während also im Lautwerden der Worte, am Stoff der Stimme, die Schallform des Gedichts konkrete Wirklichkeit gewinnt, gewinnt im Wachwerden der Wortbedeutungen, am Stoff der Seele, die innere Form konkrete Wirklichkeit. Das Gedicht als Realität existiert ja nicht in den toten Zeichen des Buchs. Es existiert einzig wirklich jeweils im Bewußtsein des Hörers, in dem Wortschall und Wortbedeutung als einiges Wort leben und aus solchen einigen Worten das Gedicht sich erbaut. Die Existenz, die das Gedicht hat, solange niemand es eben so in sich verwirklicht, ist die gleiche, die es auch hatte, ehe der Dichter es fand. Es ist eine Existenz jenseits und über unserer Menschenwelt, der Philosoph wird sagen, eine Existenz in der Idee, der Theologe könnte sagen, eine Existenz in der Gottheit; wer mit dem Gedicht lebt, der Dichter wie der Hörer, wird immer wahrnehmen, wie er es aus der Ewigkeit in seine Zeitlichkeit empfängt. Das Zeichensystem im Buch (oder auch im Gedächtnis des Hörers, der das Gedicht wiederholt), das besteht, seit der Dichter das Gedicht „hervorbrachte", gibt nur die Anleitung, wie es immer wieder hervorzubringen sei, ist nicht selbst die Hervorbringung.

Das Gedicht in unserer Welt zu realisieren ist jeweils Amt des Hörers, wie es einmal Amt des Dichters war. Insofern ist der Dichter nur der erste Hörer, und hat er in Zeichen das Gehörte festgehalten, so mag Hörer nach Hörer ihm im Amt der Verwirklichung des Gedichtes folgen. Berufung und Mühe, Gefahr und Freude des Entdeckers sind des Dichters, aber die Möglichkeit der realen Tradition von Gedichten beruht auf der grundsätzlichen Gleichheit seines Amts am Gedicht mit dem des Hörers.

Der Dichter mußte im eigenen Leben dahin gelangen, wo an einer von dessen Gestaltungen ihm das Gedicht erschien, wie dem Schnitzmeister der Glockenspielständer am Baum des Hochwaldes. Ohne so langes und einsames Schweifen wird dem Hörer nach ihm der Blick auf die Gedichtgestalt eröffnet; die Zeichen in Schrift oder Gedächtnis tun es. Aber damit nun das Gedicht in ihm sich verwirkliche, muß er die Zeichen in Leben wandeln können, in Leben aus seinem eignen Lebensbesitz. Ein Zustand der Bereitschaft wird von ihm erfordert, welcher der Bereitschaft des Dichters der „Eingebung" gegenüber sehr ähnlich ist. Es ist ein Zustand der Lebensfülle, die aber schweigt wie die vollkommene Leere. Völliges Stillhalten und Offensein der Seele und der Sinne, die allen Eigenwillen abgestreift haben, zugleich aber völlige Seelen- und Sinnengegenwart. Nur dann kann Wortschall um Wortschall in aller Reinheit und Fülle sinnlich erfahren werden, und es kann sogleich in jeden Wortschall der ganze Seelengehalt, den das Wort meint, einströmen. Ist dieser Gehalt nicht in der Seele, oder ist die Seele nicht entspannt und bereit genug, ihn auf den ersten Ruf wach ins Wort aufsteigen zu lassen, so kann der Aufbau des Gedichts nicht gelingen. Gelingt er, so hat der Hörer sein dichterisches Amt erfüllt: er hat aus den Stoffen der eigenen Seele die Gestalt des Gedichtes wirklich erbaut, wie sie einst der Dichter aus den Stoffen seiner Seele erbaut hatte, nach Anleitung der Zeichen, die der Dichter ihm überlieferte.

Er hat sie erbaut, indem er sich von ihr erbauen ließ: „ich mache sie nicht, sondern sie macht mich".

Ich habe den reinsten und glücklichsten Verlauf des Dichtens und Hörens darstellen wollen. Das Bild eines gleichen Verlaufes leuchtet über jedem echten und ernsthaften wirklichen Verlauf dieser Prozesse. Vermessen wäre es, zu glauben, daß diesem Bilde die Mehrzahl der wirklichen Verläufe nur annähernd entspräche; das Bild, unendlich reiner, voller und

mächtiger als die abstrakte Darstellung, die eine begriffliche Betrachtung wie die unsere einzig von ihm geben kann, ist ihnen eingetan wie Gottes Bild und Gleichnis dem Menschen. Vermessen wäre es auch, den getrübten Abbildern des Urbildes in der Menschenwirklichkeit Sinn und Recht abzusprechen; sie haben ihren Sinn in der Unvollkommenheit über unser Wissen hinaus wie alles Geschöpfliche, ihr für uns faßbarer Sinn ist die Richtung auf die Realisierung des Urbildes. Wenn wir aber von ewiger Dichtung und von ihrem Erdichten und Hören reden, meinen wir das, was ich darzustellen suchte. Dichter und Hörer – das ist nicht: Schaffender und Empfangender, sondern: Entdecker und Bewahrer; beide empfangen im Schaffen, beide schaffen im Empfangen.

3

Der Blick auf den Sinn des Hörens wird abgelenkt, wenn man vom Kunstgenuß als der wesentlichen Funktion des Hörens redet, nicht minder, wenn man in solcher Meinung von Veredlung des Hörers durch Kunst redet. Beide, Genuß und Veredlung, Freude und Bildung dürfen und sollen sein. Wer sie wegleugnet, denkt am wirklichen Vorgang vorbei. Aber man versteht, daß sie weggeleugnet werden, als Protest gegen ihre unrechtmäßige Hervorhebung.

Im Bewußtsein des Hörers vollziehen sich während des Hörens zwei innig zusammenhängende, aber vom Erkennenden genau zu scheidende Prozesse, ein objektiver und ein subjektiver. Der objektive ist der sich im Bewußtsein vollziehende Aufbau des Gedichts aus Worten; er setzt mit dem Vernehmen des ersten Wortschalls ein. Er ist, obwohl er sich im Bewußtsein abspielt, ein objektiver Prozeß, denn nicht das Vernommenwerden, Erscheinungwerden der Worte ist für ihn entscheidend, vielmehr sind ihm die vernommenen Worte, grob gesprochen, Bausteine und das Bewußtsein der Bauplatz, eine Gestalt zu bauen. Nicht die Beziehung des Prozesses aufs Bewußtsein ist sein Wesen; sondern weil das Bewußtsein des Menschen der einzige Ort ist, an dem in der Wirklichkeit die Elemente des Dichtwerks ihr wesentliches Verhältnis zueinander und zu der Gestalt des dichterischen Ganzen finden können, deshalb kann im Bewußtsein und nur in ihm und an seinen Gehalten der objektive Gestaltungsprozeß sich vollziehen, den das wahre Hören des Gedichts darstellt.

Der zweite, der wesentlich subjektive Prozeß setzt zumindest etwas später als der erste ein, sobald nämlich die ersten Gestaltqualitäten des Gedichts deutlich werden: er antwortet ihnen mit Lust oder Unlust, Zustimmung oder Ablehnung, Genuß oder Gleichgültigkeit. Der Hörer, sofern er die Wortschälle mit den zugehörigen Bedeutungen, also auch mit Gefühlen, wo das dichterische Wort sie nennt, erfüllt und belebt, ist im objektiven Prozeß begriffen; auch sein Gefühl noch ist hier nur sachliches Element der Gedichtgestalt. Der Hörer, sofern er empfindend, kritisch, genießend, auch zu naheliegenden, aber nicht im Werk gemeinten Gefühlen und Gedanken fortschweifend („angeregt") auf diesen objektiven Prozeß reagiert, ist im subjektiven Prozeß begriffen. Es wird, wenn man sich beide Prozesse in ihrer Verschiedenheit und Verflochtenheit und in ihrem Anspruch an die gleiche Person vorstellt, leicht deutlich, daß der objektive Prozeß durch ein übermächtiges Wirksamwerden des subjektiven gestört werden muß. Wer sich während des inneren Gedichtaufbaus dem Genuß der Gedichtreize hingibt, wird schwerlich im rhythmisch bestimmten Zeitraum die weiteren Phasen des Aufbaus rein vollziehen können; am Genusse beschäftigt, wird er in Gefahr sein, über Worte wegzugleiten, ohne sie zu erfüllen, seine Geistes- und Seelengegenwart ist beeinträchtigt, die erforderte Bereitschaft gestört. Eine häufige Erscheinung dieser Problematik ist das Hängenbleiben des Hörers an einem Wort, einem Bild, einem Vers, so daß er, ihm nachsinnend und nachspürend, von ihm zu eigenen Gefühlen außerhalb des Werkes aufgeregt, aus dem Hören gleitet und erst nach einer Weile wieder hinhorchend vergeblich versucht, den zerrissenen Zusammenhang neu anzuknüpfen. Eine andere ist das Verfallen in eine allgemeine, unbestimmte Aufregung des Gefühls, unklar durchblitzt von Einzelreizen, die vom Gedicht ausleuchten, eine Sphäre des Schwärmens und Genießens, nicht der Gestaltung. Man beobachte eine Menschengruppe, die eine Dichtung hört, und man wird oft genug an Haltung und Gesichtsausdruck und Blick die Bauenden von den Sinnenden oder Schwärmenden unterscheiden können.

Nach diesen Überlegungen möchte es für den Aufbau des Gedichts am besten scheinen, wenn der subjektive Prozeß erst nach Vollzug des objektiven überhaupt beginnen, erst dem ausklingenden Gedicht erwidern würde und zuvor alle Seelenkraft auf den reinen Aufbau gesammelt wäre.

Aber ein solches rigoroses Verdrängen alles antwortenden Empfindens würde vielleicht mehr vom Aufbau ablenken, als dies Empfinden selber, das mit natürlicher Notwendigkeit sich einstellen wird. Reißt es die Seele nicht in sich hinein, bleibt es eine leise Antwort auf den fortschreitenden Aufbau, so kann es als lebendige Atmosphäre um die sich bildende und schließende Gestalt sein Lebensrecht unverkümmert haben; verliert sich der Hörer daran, so verliert er das werdende Gedicht.

Hier wie überall ist es verhängnisvoll, wenn die Folge zum Ziel wird. Wer den Aufbau des Gedichts vollziehen will und rein vollzieht, dem fällt der reine Genuß in Fülle am Ende zu. Wer genießen *will* und ungeduldig oder schwach dem Genuß verfällt, dessen Genuß auch wird trübe und wirr sein wie die unvollkommen erbaute Gestalt. Er genießt, aber genießt nicht das Gedicht, denn dies hat ja keine Verwirklichung gefunden, die er wahrnehmen könnte. Gleichwie: wer in den Wald geht, weil er den Wald liebt und zu ihm gezogen wird, der wird auch den Reiz des Waldes genießen. Wer ihn sucht, weil er seinen Genuß will, der wird ihn nicht erst rein wahrnehmen, sondern in die Wolke genießerischer Natursentimentalität gehüllt wird er ihm verschwimmen. Oder: wer einen Menschen sucht, weil er ihn liebt, wird ihn genießen; wer ihn sucht, weil er ihn genießen will, wird ihn versäumen und nichts genießen als den eigenen Genuß. Der Genuß wie das Erlebnis sind keine möglichen Ziele, sondern Folgen erreichter gegenständlicher Ziele, wenn sie nicht selber gegenstandslos und nichtig werden sollen.

Weil nun aber der subjektive Prozeß später ist und die Seele sich freier in ihm ergeht als im objektiven, bleibt er der Erinnerung als spontaner Prozeß deutlicher denn dieser eingeprägt. Der Hörer baut und weiß nicht, daß er baut, er glaubt ja nur zu empfangen, und die Elemente seines eigenen Wesens gehen, ohne von ihrer Eigenheit zu wissen, im Reigen des Gedichts. So kann denn die Meinung in ihm zurückbleiben, nur empfangen und genossen zu haben. Solange die Beziehung zum Werk in Ordnung ist, wäre eine Berichtigung dieses nachträglichen Irrtums nicht dringend. Sobald die Beziehung zum Werk durch Meinungen mitbestimmt ist, wie das in unserer Zeit in hohem Maße der Fall ist, kann die falsche Meinung verhängnisvoll für den Aufbau des Werkes selber werden. Die Einstellung auf den kommenden Genuß kann an die Stelle der Bereitschaft treten, die für den Aufbau erfordert wird. Darum ist es,

nicht nur um theoretischer Klärung willen, wichtig, sich auf den wirklichen Vorgang zu besinnen.

Wenn der Dichter im Schaffen einen Hörer denkt, so möchte es scheinen, als vergegenwärtige er sich die subjektive Wirkung des Wortes auf diesen Hörer, als lasse er sich bei der Wahl des Wortes davon bestimmen, welches Wort am meisten Erregung oder Genuß hervorzurufen imstande sei. Er aber denkt an den Hörer als Träger des objektiven, nicht des subjektiven Prozesses. Nicht was der Hörer zum Gedicht oder zu Stellen des Gedichts meinen oder empfinden wird, sucht er sich dann zu vergegenwärtigen, nicht ihn als Kritiker fragt er um Rat, nicht ihn als Genießenden um Bestätigung. Er stellt sich an ihm den Aufbau des Gedichts, sein Wirklichwerden vor, und er prüft, ob es sich rein vollziehen könne. Er stellt es sich am Stoff der fremden Seele vor, um es so genauer wahrzunehmen, unverwirrt durch übergroße Nähe, so wie der Maler von seinem Bilde im Malen zurücktritt, um es als werdendes Ganzes zu übersehen und es mit dem Bilde, das ihm erschienen ist, zu vergleichen. Zugleich macht er sich von dem Einfluß nur persönlicher und momentaner psychologischer Bedingungen frei, um unter allgemeineren und dauernderen das Werk, ablösbar von seinem Ich, tradierbar, sich vollziehen zu lassen. Die Seele als Ort und Stoff des Gedichts geht den Dichter im Schaffen an, nicht die Antwort der Seele auf das Gedicht; sie wird er später erfahren, und wer in der Wahrheit reden will, nimmt die Antwort nicht in Gedanken vorweg. Der Dichter *bildet an der Seele.*

Damit fällt auch ein Licht auf das Verhältnis von Ästhetik und Psychologie der Dichtung. Die Gesetze des psychischen Verlaufs sind gewiß wichtig für die Dichtung, die sich ja in einem solchen Verlauf realisieren soll, aber sie sind nicht einfach die Gesetze der Dichtung, sondern die Gesetze ihres Stoffs und der Art seiner Bewegungen. So wie die Härte oder Weichheit des Steins und seine Art, das Licht aufzunehmen und zurückzuwerfen, wichtig sind für den Bildhauer, aber nicht die Gesetze seines Bildwerks sind. Wie das Verhalten eines Metalls bei Änderungen der Temperatur wichtig ist für den Maschinenbauer, aber nicht das Wesen der Maschine ist. Psychologische Gesetze sind Materialgesetze der Dichtung. Welche Assoziationen etwa ein Wort in bestimmtem Zusammenhang mit psychologischer Notwendigkeit erweckt, welchen Rhythmus eine Wortfolge nach einer rhythmisch bestimmt geformten anderen mit

psychologischer Notwendigkeit annimmt, davon kann das Gedicht nicht unabhängig sein; welchen Wert aber die mit dem Wort eingebrachten Assoziationen, der in der Wortfolge erzeugte Rhythmus für die Gedichtgestalt haben, ist damit noch keineswegs entschieden; dies nämlich entscheiden die Gestaltgesetze der Dichtung. Die aber sind so wenig psychologische Gesetze wie die Gesetze der Logik, obwohl der Geltungsbereich hier und dort die Psyche ist. Sie sind nicht Gesetze einer Wirklichkeit, sondern einer „Richtigkeit".

4

Wie Genuß und Urteil am reinsten sich einstellen, wenn sie nicht gesucht werden, nicht zum Zweck des Hörens gemacht werden, sondern dem rein vollzogenen Aufbau des Gedichtes antworten, nicht anders ist es auch mit der Veredlung des Menschen durch die Dichtung, mit seiner Bereicherung und Erhöhung durch sie, mit den eigentlichen Bildungsfunktionen des Gedichts. Geht er an das Gedicht heran mit der Absicht, sich zu bilden, zu belehren, zu bereichern, so wird die Seele nicht gelöst und entspannt sich dem Wort fügen, die Arbeit des Einheimsens der Bildungsgewinne wird den Aufbau des Gedichts nur stören können. Will er nichts als das Gedicht, so geschieht ihm unversehens Bildung.

Denn indem das Gedicht am Stoffe seiner Seele sich bildet, bildet es seine Seele. Wort für Wort macht er wirklich mit dem wirklichen Stoff seiner Schallwahrnehmungen und seines Innern, und so errichtet sich in ihm das verwirklichte Gebilde. Indem er die Inhalte seines Bewußtseins in das Gedicht eingibt, läßt er sie in die vollkommene Ordnung des Kunstwerks eingereiht werden; *er* wird gedichtet, das Gedicht macht ihn, es besteht ja nicht nur in ihm, sondern auch aus ihm. Ist das Gedicht vollendet, so ist an ihm selber, soweit sein Wesen wirklich ins Gedicht eingegangen ist, Vollendung vollzogen. Alle Elemente seiner Seele, die er dem Gedicht als dessen Stoff hingegeben hat, stehen nun in rein wesentlicher, richtiger Beziehung zueinander und zu dem Ganzen des Gedichts, in dem sie leben. Was an Vorstellungen, Begriffen, Gedanken, Gefühlen, Strebungen, Bewegungen in ihm wach oder schlummernd lag und nun ins Gedicht von dessen Wortschällen gerufen wurde, ist in ein geläutertes Leben berufen. Es ist, solange das Gedicht in ihm währt, im höchsten und zugleich konkretesten Sinne „gebildet".

Die Verwirklichung des Gedichts, die das wahre Hören bedeutet, erscheint uns also zugleich als ein Bildungsprozeß am Hörer. Was geschieht nun, wenn das Gedicht endet, und die Elemente, die in seine Realisierung eingegangen waren, wieder aus sich entläßt? Wenn die Stimme, die im Ohr war, ins Schweigen und die Seelenstoffe, die im Gedicht waren, ins Dunkel des Unbewußten zurücksinken? So wenig wie Stimme und Gehör vom Sprechen und Wahrnehmen des Gedichtschalls unverändert bleiben können, so wenig können die Kräfte und Stoffe der Seele von ihrem seligen Leben im Gedicht unverwandelt bleiben. Was uns geschieht, was wir tun, muß an uns ändern.

Im Gedicht steht das Wort „Liebe". Wir können es nicht anders erfüllen, als durch die Liebe, mit der wir wirklich, auch in der Wirklichkeit außerhalb des Gedichts, lieben. Diese unsere wirkliche Liebe kehrt ins Gedicht ein und von ihm empfangen wandelt sie sich, wie das Gedicht es will, wenn überhaupt das Gedicht in uns zustande kommen soll. Ist es nicht unsere echte Liebe, die wir hineintun, so wird das Gedicht ohne wahren Stoff, unwirklich bleiben. Formt sie sich nicht nach dem Zusammenhang, in den das Gedicht sie stellt, vermag sie nicht eben die Reinheit, Kraft und Eingeordnetheit ins Ganze zu erlangen, die das Gedicht ihr zuweist, so ist die Wirklichkeit, die entsteht, nicht die des Gedichts, und das unverwirklichte Urbild bleibt hier wie dort als Forderung und Mahnung, als ein aufwärts Ziehendes über der Seele des Hörers stehen. Gelingt aber die Realisierung des Gedichts, so ist unsere Liebe in die Ordnung seiner Vollkommenheit eingegangen.

Auch wo das Gedicht das Unvollkommene zum Gehalt hat, verhält es sich nicht wesentlich anders. Die Trübung der Liebe, die, vom Gedicht genannt und gerufen, ins Gedicht eingeht, auch sie ist nun im reinen Ausdruck und Zusammenhang höchst wirklich und doch zugleich überwunden, weil auch an ihr nun, da sie in vollkommene Gestalt eingegangen ist, Vollkommenheit geschah und damit ein rational nicht faßbarer Sinn an ihr erschienen ist. Das Sinnlose selber, als sinnlos im Gedicht ausgesprochen, erweist sich ja eben damit fähig, in den Zusammenhang höchsten Sinnes aufgenommen zu werden, wenn denn das Gedicht ein vollkommenes Gedicht ist. Eingehend in die Ordnung löst es, als Ordnungsloses, sich auf. So löst sich auch ein, stofflich gesehen, unüberwindlicher Konflikt zwischen gleich sinnvollen Mächten, wenn die Tragödie

ihn gestaltet, in die Einigkeit aller Elemente des tragischen Gedichts miteinander auf, denn sie sind einig in dem Einen, daß sie die Ordnung des Gedichts tragen und erfüllen; als seine Glieder harmonieren sie, eben im Kampf.

Es bleibt, wenn das Gedicht geendet hat: an unserer wirklichen Liebe die Erinnerung, daß sie reinen und vollkommenen Lebens im Gedicht gewesen ist; an der Trübung unserer Liebe die Erinnerung, daß sie zum Aufgehen in solchem Leben fähig war. Es bleibt an allen Elementen die wir ins Gedicht gaben, wenn sie aus ihm zurückkehren, die Spur des gelebten höheren Lebens; sie sind in solchem Leben, je mehr sie an Gedichte hingegeben waren, desto tiefer geübt. Es bleibt am Sinn die Tendenz, sich zu steigern und zu vollenden wie im Gedicht, am Sinnlosen die Tendenz, in Sinn aufzusteigen wie dort. An allem Einzelnen die Tendenz, einem Ganzen sich rein einzuordnen. Je geheimer, aller bewußt zu stiftenden Ordnung entzogener die Wesenselemente sind, die das Gedicht gestaltet, desto schwankeren, gefährdeteren Raum erobert die Verwirklichung des Gedichts in uns für Ordnung und Gestalt. Ja, die Gestaltung des Kranken und Wirren in uns durch das Gedicht kann, wenn das Gedicht nur recht aufgenommen, also nicht zum Selbstgenuß des Kranken und Wirren gebraucht, sondern am Kranken und Wirren verwirklicht wird, heilende und klärende Kraft an uns üben.

Wer sich also begnügt, etwas am Gedicht zu genießen, etwas aus dem Gedicht herauszulesen, etwas von ihm dem eigenen Reichtum hinzuzufügen, wer immer nicht das ganze Gedicht rein in sich aufbaut, unabgelenkt Wort für Wort aus sich herstellend, der hat sich die spezifische Bildungschance verscherzt, die dem Menschen im Gedicht gegeben ist. Sie besteht ja eben in der Möglichkeit, daß die Ordnung des Gedichts als eines Ganzen die Ordnung der Seele werde.

Sie kann es werden, nicht nur in den Seelenelementen, die sie unmittelbar gestaltet. Der in solcher Ordnung geübte und eingewöhnte Mensch wird die Tendenz zu ihr in seinem Wesen allgemein bestärkt finden. Mit dem verwirklichten Gedicht trägt er ein wirkliches und wirkendes Vorbild in sich. Der Gedanke etwa, der in ein Gedicht eingestaltet ist, bleibt gewiß auch als Bereicherung seiner denkenden Vernunft im Hörer zurück, er wird sich in ihm, als Klärung einer früher unklaren Einsicht, gewiß auch in eine rationale Formulierung umsetzen können und damit das be-

sondere Wesen, das er im Gedicht hatte, aufgeben. Aber, wenn der Hörer ein wahrer Hörer gewesen ist, so bleibt dem Gedanken auch dann noch etwas von der Bewährung, die ihm im Gedicht eigen war, anhaften; der Bewährung: daß er nicht nur als isolierter Gedanke, sondern eingeschmolzen in ein Ganzes aus Vernunft und Seele und Bild und Stimme dazusein vermag, daß er nicht nur denkbar ist, sondern lebbar als Element einer solchen unlöslichen Einheit, wie sie die dichterische sowohl als die menschliche Totalität darstellen. Davon trägt er die Spur an sich und so trägt er die Tendenz zu solcher Totalität auch in die Vernunft des Hörers, wirkt in ihr gegen eine abstrakte Isolierung, steigert in ihr die Kraft der Einschmelzung in das nicht unvernünftige, aber übervernünftige menschliche Ganze.

So mag endlich auch das Gedicht, über alle Gemeinschaftsstrebungen, die in ihm ausdrücklich gestaltet sind, hinaus, als die vollkommene Gemeinschaft lebendiger Elemente, die es ist, dem Menschen Vorbild werden können zu eigener Einordnung in Gemeinschaft. In solchem Sinne schreibt Hölderlin seinem Bruder: Die Poesie vereinigt die Menschen, „wenn sie echt ist und echt wirkt, mit all dem mannigfachen Leid und Glück und Streben und Hoffen und Fürchten, mit all ihren Meinungen und Fehlern, all ihren Tugenden und Ideen, mit allem Großen und Kleinen, das unter ihnen ist, immer mehr, zu einem lebendigen, tausendfach gegliederten, innigen Ganzen, denn eben dies soll die Poesie selber sein, und wie die Ursache, so die Wirkung". Wenn sie echt ist und echt wirkt: wenn der Dichter im Schaffen wahrhaft gehorcht, wenn der Hörer im Horchen wahrhaft geschaffen hat.

EBERHARD GRISEBACH

DIE GRUNDENTSCHEIDUNG DES EXISTENTIELLEN DENKENS UND IHRE KRITIK

Antwort an Hermann Herrigel

In der Bekämpfung der Absolutheitsansprüche, die die Verantwortung in Gegenwart und Gemeinschaft gefährden, stimmen unsere Arbeiten der letzten Jahre der allgemeinen Tendenz nach sicherlich überein. Sie hatten die Freundlichkeit, dieses Verbindende in Ihrem offenen Brief zu betonen, ohne aber die Differenz unseres Ausgangspunktes und unseres Weges zu verschleiern. Es bleibt auffallend, daß wir trotz der gemeinsamen Grundabsicht zu ganz verschiedenen Ergebnissen kommen. Sie lehnen alle Thesen und Konsequenzen des kritischen Denkens vom Standort des neuen Denkens ab, so die Scheidung von Erinnerung und Erfahrung, von Wahrheit und Wirklichkeit, von Philosophie und Theologie, und suchen ihre Welten miteinander zu verknüpfen. Wenn wir zu einer letzten Klärung unseres Gegensatzes kommen wollen, so müssen wir den Ort, von welchem aus Sie die absolute Systematik des spekulativen Idealismus bekämpfen, mit der Plattform vergleichen, von der aus das kritische Denken als Wissenschaft alle Erkenntnisweisen, auch die des wirklich erkennenden Einzelnen überprüft.

Da Sie dem Intellektualismus des allgemeinen Denkens gegenüber von dem besonderen Erkennenden, der schon an sich Realität habe, ausgehen wollen, so nehmen Sie den gleichen Standpunkt wie Schelling oder Kierkegaard gegenüber dem Hegelschen System ein. Diese beiden betonten ja auch im Gegensatz zu der allgemein mediierenden Denkbewegung des abstrakten Bewußtseins die konkrete Existenz des einzelnen im Dasein sich vorfindenden Subjekts. Lassen Sie mich auf den wesentlichen Kern dieser Position, auf die hier vorliegende Grundentscheidung des „Existentiellen Denkens“ systematisch eingehen, um an ihr exemplarisch zu zeigen, weshalb das kritische Denken nicht allein gegen die Auflösung der Wirklichkeit durch die Ideologie des Idealismus, sondern gerade und vornehmlich gegen die Grundposition des angeblich existentiellen, neuen Denkens sich wendet, weil auch dieses an dem Problem der Wirklichkeit vorbeiführt und Verantwortung in Gegenwart und Gemeinschaft gefährdet. Wir sind also nicht nur gegensätzlich in der Methode

und im Ausgangspunkt unseres Denkens, sondern grundsätzlich stehen wir gegeneinander, denn das kritische Denken greift das neue existentielle Denken in seiner Grundentscheidung und deshalb auch in allen seinen Ergebnissen an. Es ist also durchaus erklärlich, daß wir in den Hauptthesen, vor allem in unserer Beziehung zur Theologie voneinander abweichen müssen.

Wenn wir uns zu einer philosophischen Unterredung an einen Tisch setzen, so bleibt zur Vorbereitung jeder Auseinandersetzung auszumachen und zu verstehen, von wo aus ein jeder von uns seine Arbeit tut. Sie werden es mir daher erlauben, daß ich sachlich zu erkunden suche, ob ich es mit einem wissenschaftlich-philosophischen Schriftsteller zu tun habe oder mit einem religiösen, vielleicht sogar mit einem ästhetischen. Sie werden sich gewiß schon gegen diese Erkundung wehren, aber ich muß doch wissen, ob Ihre Erkenntnis in einem Glauben oder Ihr Glaube in einer Erkenntnis begründet ist, und welcher Art überhaupt Ihre Begründung ist. Ich suche also auf Ihr neues Denken und seinen Kern einzugehen und Sie im letzten Grunde zu verstehen. Ich gebe Ihnen damit zugleich meinen Ausgangspunkt in der Herausarbeitung Ihrer Grundentscheidung und der Kritik praktisch bekannt, so daß ich von dem Standort des kritischen Denkens hier nicht wieder ausführlich theoretisch zu handeln brauche (ich verweise diesbezüglich auf das 2. Kapitel der „Gegenwart", Halle 1928). Sollte sich nun für die Erkundung eine dogmatische Grundentscheidung ergeben, d. h. irgendeine vorweggenommene Bezogenheit zu einen Absoluten (Gott), in welcher Sie Ihre Existenz als Wirklichkeit begründen, so würde unser Gegensatz möglicherweise nicht nur ein philosophischer sein. Der aufgeklärte Mensch heute glaubt zwar, daß die Zeiten endgültig vorüber seien, wo man letzte Glaubensunterschiede so ernst zu nehmen braucht, aber tatsächlich trennen die dogmatischen Grundentscheidungen die Menschen heute ebenso radikal wie die Völker. Es könnte aber jemand fragen, ob angesichts letzter Glaubensgegensätze die Philosophie als kritische Wissenschaft nicht klüger täte, sich schweigend zurückzuziehen, anstatt gegen solch eine dogmatische Position zu streiten. Darauf ist mit aller Deutlichkeit zu antworten: Solange die dogmatische Grundhaltung des neuen Denkens philosophischer Stützen und Formen sich bedient, der Glaube also als eine gedachte Beziehung zum Realgrunde der Erkenntnisbegründung

dient, muß die kritische Philosophie in der Unterredung aushalten. Sie erhält ja jetzt die schwierige und ernste Aufgabe, diese anscheinend unangreifbare Position der gläubigen Erkenntnis als Selbsttäuschung und Selbstmißverständnis des existentiellen Denkens zu enthüllen. Wo das Absolute in Wirklichkeit das Entscheidende ist, da ist die Erkenntnis schon zum Schweigen gebracht. Solcher Glaube hat die Menschen in Wirklichkeit geschieden. Die dogmatischen Voraussetzungen und Vorhaben aber verfeinden die Menschen und machen die Verantwortung in Gemeinschaft und Gegenwart unmöglich, weil jeder mit seiner dogmatischen Grundentscheidung, einem betonten Prinzip oder dialektischen System (welches es auch sei) bescheiden oder unbescheiden absolut herrschen will.

Unsere gemeinsamen idealistischen Gegner sind überraschend schnell still geworden. Entweder sie beschränken sich weise auf die Grundlegung der Wissenschaften und enthalten sich jeder Spekulation, oder sie bauen ihre Positionen vorsichtig um. Sie haben wenigstens bisher auf die Angriffe des kritischen Denkens öffentlich sachlich nichts erwidert. Die Front der neuen Denker aber, eben noch scheinbar eng mit uns verbündet, hat sich zur Verteidigungsaktion zusammengeschlossen. Ihre Hauptstellung ist zu erkunden. Es bricht also eine neue Kampfphase an, in der wir beide uns, so nahe wir uns der allgemeinen Tendenz nach zunächst standen, sachlich prinzipiell als Gegner gegenüber stehen werden, darauf müssen wir gefaßt sein. Ich vertraue auf Ihre systematische Gewissenhaftigkeit und die Wahrheitsliebe unserer Zuhörer.

1. Die Grundentscheidung des existentiellen Denkens

Ich frage also: Welches ist die Grundentscheidung des neuen existentiellen Denkens? Wenn ich mich zunächst an Ihr Buch „Das neue Denken" und Ihre Ausführungen in dem letzten Briefe halte, so betonen Sie da immer wieder, daß sie von dem Boden der Wirklichkeit als dem Werden und Vergehen der Erscheinungen ausgehen, daß Sie die besondere Situation und die konkrete Haltung des Erkennenden selbst ins Auge fassen, um eine Wirklichkeitserkenntnis als eine andere Theorie über das Denken zu erhalten. Sie rücken ausdrücklich von dem abstrakten prinzipiellen Standpunkt des Logikers auf den Standort des einzelnen Menschen, der für sein Wollen im Dasein sich fragt, was er tun kann. Das Relative erhält dadurch einen neuen Wert. Die Beschreibung der Po-

sition geschieht aphoristisch. „Die Wirklichkeit steht nicht am Ende, sondern am Anfang der Erkenntnis. Sie wird nicht von der schöpferischen Vernunft erst erschaffen, sondern als Schöpfung erkannt." „Von der Welt als von einer Schöpfung sprechen (ohne diesen Begriff zu gebrauchen) kann nur der, der sieht, und es sieht nur der, der glaubt." „Der Glaube ist es, der das Wissen zugleich begründet, denn hinter allem Wissen steht der Glaube an eine geordnete Wirklichkeit, und wieder aufhebt, denn kein Wissen erschöpft die Wirklichkeit." Die Erkenntnis spricht von dieser Position aus immer mit negativem Vorzeichen; darin liegt die Grenze alles Sprechens des Erkennenden, daß er in Frage gestellt ist. Die Frage eines Fragenden klarzustellen erscheint Ihnen als Aufgabe des Philosophen an seinem Standort. Sein Thema ist somit der Fragende selbst und alles, was der Frage zugrunde liegt. Gegenüber der ausführlichen Destruktion des Idealismus bleibt freilich die Position der neuen „Standortsphilosophie" von Ihnen nur angedeutet als etwas, „was noch ganz in der Frage steckt und noch nicht ausgesprochen werden kann". Soviel wird aber über die neue Position als Standort deutlich, daß hier Gott die Entscheidung des Wirkens zukommen soll. Das Problem einer neuen konkreten Wissenschaft und einer neuen wirklichen Bildung taucht auf, die freilich, wie Sie selbst schon zeigten, so ganz neu nicht sind. Die Neuzeit hat sie nur vergessen. Alles in allem handelt es sich um eine Wendung zur Wirklichkeitseinstellung, die kein prinzipiell betontes Denken und keine systematische Erkenntnis mehr zu sein behauptet.

Aus diesen Ihren Andeutungen geht klar genug hervor, daß es sich in Ihrer Ausgangsposition um eine Grundentscheidung handelt, die sich deshalb von allen Voraussetzungen des Idealismus abhebt, weil sie nicht von dem Denken allgemein gesetzt ist, sondern in dem Standort des Einzelnen als gegeben vorgefunden wird. Auf diese richten Sie die intellektuelle Anschauung, das Sehen, das Sie „ein dunkles Wissen" nennen, um die Struktur, das Bild des Fragenden zu erfassen. „Es ist gegeben als der Ort der Frage, der zugleich in Frage gestellt ist." Ich stelle durchaus in Rechnung, daß sie bezüglich der Beschreibung dieses Standortes und seines Vor-Habens der Grundentscheidung noch an der Arbeit sind. Es liegt mir auch fern, Sie mit irgendeinem einzelnen Satze oder Bilde festzunageln. Ich habe das existentielle Denken überhaupt bei dieser Erkundung im Auge, wie Sie es selbst in unserer Zeit an der Arbeit sehen. Ich

glaube deshalb zwecks weiterer Bestimmung dieses Standortes und seiner in ihm enthaltenen vorgegebenen Grundentscheidung über den Rahmen unserer speziellen Diskussion hinausgehen zu dürfen.

Um die Erfassung der Ausgangsposition haben sich viele existentielle Denker schon bemüht. Wir müßten bis zu Heraklit oder Aristoteles zurückgehen. Sie erinnern selbst mit Nachdruck an die Scholastik des Mittelalters. Die Ansätze bei Montaigne und Pascal seien nur kurz erwähnt. Die klassischen Bemühungen Hamanns, Schellings und Kierkegaards stehen uns heute näher. Die modernste systematische Ausführung der existentiellen Denkweise aber liegt bei Martin Heidegger vor. Seiner Darstellung der menschlichen Problematik werden Sie, meine ich, restlos zustimmen können, denn er führt ja die Aufgabe durch, die Sie dem neuen Denken stellen. Er nimmt die von Ihnen geforderte „Korrektur einer Theorie über das Denken" energisch vor und stellt die Frage nach dem Sinn des Seins, „aus der Tiefe der Existenz selber". Im Hinblick auf die Gesamtheit dieser historischen Bemühungen ist es wohl möglich, die zugrunde liegende vorgehabte Grundentscheidung kurz und allgemein anzugeben, ohne daß man sich an die Terminologie eines einzelnen existentiellen Denkers ausschließlich zu binden braucht. Die im einzelnen vorhandenen Unterschiede sind für die prinzipielle Grundentscheidung irrelevant.

Um das Ergebnis gleich voranzustellen, die Grundentscheidung allen existentiellen Denkens ist ein Paradox, ein Widerspruch, dessen eines Moment der Mensch, das andere das Absolute in irgendeiner Fassung ist. Das letztere als das Andere geht den Menschen an, beunruhigt, ängstet, erstaunt, bedroht ihn oder stellt ihn in Frage. Die Grundlage enthält somit ein Ja und ein Nein. Der Mensch, der zum Bewußtsein erwachte, der den „qualitativen Sprung" in die Differenz tat, sieht darin die Grundstruktur seiner ihm gegebenen Existenz, daß er sich in diesem absoluten Gegensatz gebunden, schuldig vorfindet, sich als Geschöpf einer im Unendlichen verborgen liegenden Ursache dunkel weiß. Indem der Einzelne diese seine problematische Lage anerkennt, bekennt er sich zu einer im Absoluten verankerten Wirklichkeit. Er wählt sich so, nach Kierkegaard, absolut. Er hat als Erkennender den Grund seiner persönlichen Existenz willentlich vorweg angenommen, und die Bewegung seines Willens in seinem Dasein bleibt von diesem Urgrunde bestimmt. Er ist so in der Wahl seiner selbst frei als Existierender und zugleich gebunden. Das

Paradox wirkt sich also in jeder Bestimmung seines Wesens aus. Aus der Sorge um diese kausal bedingte Existenz gewinnt er sein eigenes Verhältnis zu den Dingen, die er als besondere zuhandene Dinge mit seinen Willenszwecken verknüpft. Sie bedeuten ihm nicht mehr nur begrifflich allgemein erkannte vorhandene Gegenstände. Die Bildung der einzelnen Persönlichkeit in ihrer Eigentlichkeit besteht in der Entfaltung der Sorge an den Dingen der Umwelt. Die dunkle Tiefe solchen Daseins läßt den Menschen nach dem Sinn seines Seins, nach der absolut bestimmenden Ursache als ein Infragegestellter fragen. So mag es scheinen, als sei die in der Grundentscheidung hingenommene Beziehung zwischen Mensch und Absolutem unbestimmt. Trotzdem ist aber die Vorgegebenheit des die Existenz verursachenden Absoluten und die Existenz selber auf Grund der Grundentscheidung für das neue Denken das Gewisseste vom Gewissen, denn mit dem Vorweghaben der Wirklichkeit und ihres Grundes hebt ja dieses sich selbst schauende Denken an. Die Selbstanschauung ist zugleich Gotteserkenntnis und ein Von-Gott-erkannt-Sein. Der vorgegebene Gegenstand des existentiellen Denkens ist die vorgehabte Grundentscheidung eines Absoluten am Standort des Fragenden.

Kierkegaard hat sich in der richtigen Erkenntnis dieser Lage offen als religiöser Schriftsteller bekannt und Zeit seines Lebens damit gerungen, diesen paradoxen Ausgangspunkt des existentiellen Denkens aphoristisch, bildhaft zu beschreiben. Ihm lag vor allem daran, in diesem Absolutgewähltsein als Christ zu leben. Seine Rede will erbauliche Rede sein. „Nur die Wahrheit, die dich erbaut, ist Wahrheit für dich." Die wissenschaftliche Absicht wird durch eine soteriologische ersetzt. Die Schwierigkeiten in der Mitteilung solcher Erkenntnisweise werden in allen seinen Schriften offenbar. Die psychologische Zuständlichkeit des in der natürlichen Existenz geängsteten Subjekts läßt sich weder mit Gedanken ausdenken noch mit Denkmitteln vermitteln. Seine Gestalt läßt sich nur im besonderen Falle sehen. Die Struktur derselben bleibt eine Problematik, die ihre Auflösung und damit das Erlösende kraft jener Grundentscheidung schon heimlich in sich trägt. Als Frucht der Selbstbesinnung steigt das Bild eines schwermütigen Dichters vor unseren Augen auf, der sagen möchte, was er erleidet, und ewig fragt, was er tun kann. Sein Können aber bleibt ein Dichten. Mit der Struktur einer absoluten Problematik lassen sich wohl Propheten und Apostel geistesgeschichtlich deuten, aber

die erbauliche Kraft solcher Wahrheit bleibt fraglich. Denn selbst die größte Energie solcher Selbstbesinnung und Gotteserkenntnis führt den existentiellen Denker konsequent in die unheimliche Einsamkeit des Vereinzelten, in welcher das in der Grundentscheidung des Paradox vorweggenommene Absolute dem Fragenden von Augenblick zu Augenblick ängstigen und bestimmen soll. Alle Mittel eines Dichters wurden von Kierkegaard als religiösem Schriftsteller benutzt, um mit Ironie auf eine Grundentscheidung hinzuweisen, die in Wirklichkeit nicht mitteilbar ist. Das Literarische solcher Erkenntnisarbeit bleibt Dichtung, während das Schicksal dieses Einzelnen uns auf die systematische Selbsttäuschung innerhalb der Grundentscheidung aufmerksam macht. Kierkegaard geht als echter Wahrheitssucher an seinem Irrtum zugrunde. Was an Aphorismen als das literarische Denkmal seines Lebens übrigblieb, vermag vielleicht ein Nachfahre kaltblütiger zu einem systematisierten Mythos zusammenzuschauen und der Grundentscheidung des Paradox entsprechend als eine tiefe Problematik des Menschen bildhaft darzustellen, aber die in der Grundentscheidung enthaltene Selbsttäuschung wird damit nicht überwunden. Die Frageform einer solchen existentiellen Gestaltung darf uns über die Natur der vorgehabten Grundentscheidung und über die in ihr enthaltene vorgedachte Beziehung zum Absoluten (als Ursprung oder Gegenstand der Frage) nicht hinwegtäuschen. In jeder existentiellen Dialektik und Problematik unserer Tage gilt es deshalb auf die allen gemeinsame Grundentscheidung hinzuweisen. Sie liegt allem „neuen" Denken zugrunde.

Es muß auffallen, daß diese Grundentscheidung als Paradox eines Ja und Nein von Philosophen und Theologen zugleich als Ausgangsort ihrer Rede angenommen wird. Beide benutzen den absoluten Widerspruch von Mensch und Gott, von Ich und Du zur Entwicklung einer bald mehr an Schelling, bald mehr an Kant erinnernden Dialektik, welche vom wirklichen Menschen, von endlicher Existenz sprechen soll. Auf Grund des im Prinzip gemachten Vorbehaltes eines widersprechenden, richtenden Neins glaubten viele mit solcher dialektischen Rede für die absolute Entscheidung und Wirksamkeit Gottes offen zu bleiben und deshalb das Problem der Existenz prinzipiell ungelöst stehenzulassen, wo es steht. Es läßt sich aber nachweisen, daß es sich auch bei diesen Dialektikern um ein geschlossenes Zirkelsystem handelt, um eine petitio principii, d. h. um

die Voraussetzung einer Lösung und Erlösung in der Vorwegnahme der Existenz und ihres Grundes. Diese Problematik ist eine kunstvolle Dialektik, aus allen Prinzipien des menschlichen Wesens zusammengesetzt. In dem so einfach erscheinenden Gegensatz von Gott und Mensch als Ausgangsposition sind alle Prinzipien des Seins zusammengefaßt. Der Mensch ist Körper und Geist, Gott Anfang und Ende. Die Ordnung aller dieser Prinzipien stellt eine Realdialektik dar, die ein Bild der Innerlichkeit gibt, das als Problematik ausgegeben wird, weil im „zwischen" von Natur und Geist ein heimlicher Ort bleibt, wo das Absolute sich verbirgt. Das Verführerische solcher Dialektik liegt in der Prinzipienfülle und in der mystischen Harmonie ihrer Gegensätze. Trotz aller Paradoxie, Spannung, trotz aller angeblichen Abgründe und Ängste im menschlichen Wesen fällt von der Grundentscheidung her ein milderndes Licht über die problematische Struktur des Menschen. Das Licht bezaubert aber nur den, der nicht kritisch hingesehen hat, die Einbildungskraft des Menschen hat nämlich die Harmonie als Symbol geschaffen, indem das absolute Prinzip der Struktur seines Selbst eingefügt wurde. Die erwarteten Wirkungen und Entscheidungen des Absoluten sind in der Grundentscheidung schon vorweggenommen. Über der Gestalt des Menschen schwebt schon ein heiliger Schein, wenn er mit dieser differenzierten Gestalt seines Selbst beginnt und sich die einzelnen im Glauben lebenden Menschen in der Geschichte mit diesem Bilde deutet als sei diese erinnerte Welt schon die Wirklichkeit.

2. Die Kritik

Hier hat mit allem Nachdruck und mit allen Mitteln die Kritik einzusetzen. Wie steht es angesichts der differenzierten Struktur des Menschen mit dem Vorbehalt des ewigen Nein und mit dem in der Grundentscheidung verborgenen angeblichen Transzendenten, dessen absoluter Wirkung die Entscheidung überlassen wird? Im Vorweghaben und Annehmen der Differenzen in der Grundentscheidung hat der existentielle Denker eine Beziehung des Absoluten zum Menschen angenommen. Er sieht sich in seiner Existenz vom Absoluten her in Frage gestellt und fragt zugleich nach dem, was ihn in Frage stellt. Das Erfragte ist damit schon vorweggenommen und behauptet. Ursprung und Ziel sind nämlich identisch. So schließt sich der unendliche Kreis dieser realdialektischen Bewegung im Anfang und Ende. Es bleibt die Wirkung also nicht Gott überlassen.

Der Mensch ist es, der seine Existenz als Sehender in der Gestalt des Gebunden- und vielfach Geängstetseins vorausschaut. Gottes Wirkung ist schon der Gestalt und Struktur eingefügt und zugesprochen. Die angeblich von außen wirkende Ursache und das angeblich transzendente Ziel der Frage sind ein und derselbe Schlußstein in diesem kunstvollen Gefüge. Es bleibt also dieses Transzendente ein vom Existentiellerkennenden kraft seiner Grundentscheidung vorbedachtes, ausdrücklich eingebildetes Vorgesehenes, also ein immanentes Moment seines dialektischen Systems (Ontologie). Es handelt sich um die petitio principii contradictionis eines existentiellen Denkens. Der Standort erweist sich prinzipiell als ein im Widerspruch verdoppelter dialektischer Standpunkt, der nur deshalb ein Standort im Dasein zu sein scheint, weil das Transzendente (das kein Transzendentes in Wirklichkeit ist) als Übernatur vorgesehen und für das Ja des Menschen als Nein vorweg behauptet wurde. Deshalb erscheint der Erkennende auch nur irrtümlich als Fragender. Im Grunde ist die Antwort durch die Grundentscheidung des In-Frage-gestellt-Seins längst gegeben und auch die Erlösung von der Angst oder die Auflösung der Differenz durch die mystische, eingebildete Harmonie schon gewiß (coincidentia oppositorum). Es beruht also die Offenheit des neuen Denkens auf einer Selbsttäuschung schon bei dem Klassiker der existentiellen Denkweise, bei Kierkegaard, von dessen Irrtum wir heute sehr viel lernen können. Die Grundentscheidung wurde nach ihm durch freie Wahl des Menschen ergriffen und als Vorgegebenheit angenommen. In dieser Annahme liegt schon der Glaube, der die Erkenntnis sicher stellt, zugleich aber in der Erkenntnis sich gründet. Auch hier läßt sich der Zirkel nachweisen, der allerdings für den existentiellen Denker keinen Vorwurf bedeutet, weil er in diesem seine Existenz zu haben meint. Gott ist das allein Entscheidende, und doch hat der Mensch sich schon vorweg im Vor-Haben für die Entscheidung entschieden. Das Transzendente, zu dem wir im Glauben die Beziehung haben, liegt innerhalb der Struktur der Dialektik. Es fällt nicht dadurch wieder heraus, daß ich die Dialektik als Problematik darstelle und den Einzelnen unaufhörlich in jedem Augenblicke nach dem Sinn seines Seins fragen oder ihn selbst in Frage gestellt sein lasse. Das Ansehen dieser Problematik läßt sich heute zunächst durch solche Fraglichkeit selbst noch nicht sehr von außen anfechten; durch die angeblich konkrete Haltung steht ein solcher fragender

Mensch fest und gut vorbereitet auf dem Boden seiner Grundentscheidung, denn er hat in dieser problematischen Gestalt seine Eigentlichkeit angeblich schon in einem freilich systematisch fundierten Glauben gewonnen.

Der Kritik zeigt sich die Grundentscheidung als eine dogmatische, absolute Betonung eines menschlichen Erkenntnisprinzips, aber welches? Auch hier wirkt sich das Paradox aus. Widersprechende Prinzipien, die natürliche Ursache und das absolute Ziel, sind absolut betont, aber beide sind schon in der Identität harmonisch verbunden. Dadurch, daß auch die absolute Akzentuierung der Prinzipien so vorsichtig, anscheinend so zurückhaltend in der Fraglichkeit geschieht, erscheint diese Problematik allein zuständig, ehrfürchtig vom Absoluten zu reden. Darf es uns da wundernehmen, daß die Theologie heute diese Grundlage als eine ihr passend erscheinende wieder annimmt und als Form für eine christliche erbauliche Rede gern wieder benutzt? Was sagen Sie als Philosoph dazu? Haben Sie sich mit Kierkegaard und seinen Nachfolgern einmal kritisch auseinandergesetzt oder gehören Sie auch zu denen, die kritiklos glauben, daß sich von diesem eisigen Gipfelpunkt des Individualismus und Historismus irgendeine keimfähige Frucht heimbringen läßt? Sehen Sie nicht, daß die Wirklichkeit bei Kierkegaard in ein Selbstverständnis als Selbstschau sich auflöst? Er glaubt irrtümlich in der Gestalt gedeuteten historischen Seins selbst wirklich leben zu können. Kierkegaard bedeutet einen Grenzfall, der nicht überboten werden kann. Über jemand hinweg zu klettern, der auf der letzten Spitze eines Berges steht, ist Wahnsinn. Der Absturz beider ist dann unvermeidlich. Die Dialektiker aber bauen, was *technisch* möglich ist, ihre Systeme über den Gipfel hinaus, um die Aussicht über das historische Land zu erweitern, aber Sie werden kaum behaupten, daß die Verantwortung in Gegenwart und Gemeinschaft an solchen Aussichtspunkten der Geisteswissenschaft gefördert wird. Sie ist hier in unheimlicher Einsamkeit völlig vergessen. Was soll hier nun noch der Hinweis auf ein Eingreifen Gottes, das, wie nachgewiesen wurde, längst vorweggenommen ist? Bei dem Verstehen der Geistesgeschichte erscheint das natürlich, dort in der Historie sind die Entscheidungen bei Propheten und Aposteln schon gefallen. Was soll uns das Versprechen in Gegenwart? Was bedeutet dieser Glaube eines religiösen Schriftstellers? Sein Glaube gründet sich in einer Voraussicht und die Voraussicht in einem Glauben. Der dogmatische Grund bleibt gedanklich und der letzte

Gedanke gläubig, d. h. die Grundentscheidung des existentiellen Denkens stellt sich der Kritik dar als eine vom Menschen behauptete Wirkung des Absoluten in einer Erkenntnisbedingung des Paradox.

Bleibt das absolute Moment ein gedachtes, so verbirgt sich hier ein Rest von Idealismus. Da in die Grundentscheidung alle Widersprüche hineingenommen sind, wie Idealität und Realität, Form und Inhalt, so erscheint die Haltung dieser Erkenntnis konkreter als der Idealismus, daher als ein Realismus; aber das ist in Wahrheit nur Schein. Wir befinden uns zwar nicht betonterweise auf dem Boden des logischen Gedankens und seiner theoretischen Entfaltung, sondern auf dem Felde des Willens. Was uns dort vorwärts trieb, das bewußtseinstranszendente Ding an sich, das befindet sich jetzt nur in unserem Rücken als treibendes Motiv. Es veranlaßt uns in dem kausalen Verlauf der Dinge in jedem Augenblick nach dem Sinn des Seins, nach dem, was ich jetzt und hier tun kann, zu fragen. Aber mit solcher voluntaristischen Erkenntnis des Menschen und einer solchen auf einer dogmatischen Grundentscheidung aufbauenden Problematik ist im letzten Grunde nicht mehr und nicht weniger gesagt als im abstrakten transzendentalen Idealismus. Denn das Motiv des Willens ist ebensoviel und ebensowenig ein bewußtseinstranszendentes, wie das Ding an sich. Es ist in der Tat nur eine andere Theorie des Denkens angeboten, vielleicht eine dialektisch vertiefte, aber sie deutet und erklärt nur prinzipiell anders das Gedachte, die Natur und die Geschichte. Das neue Denken gibt also eine andere mögliche Begründung der Wissenschaft. Es bedeutet in dem Wettstreit der Systeme eine Reaktion gegen die idealistische Methode.

Zugegeben also: Eine andere Wissenschaft vermag sich auf das angeblich existentielle Denken zu gründen, auch eine andere neue Bildung wird von hier aus gefordert werden können. Aber für die Verantwortung in Gegenwart und Gemeinschaft kommt der Standort des neuen Denkens und seine Grundentscheidung nicht in Betracht. Der paradoxe Standpunkt ergab auch nur ein geschlossenes Zirkelsystem, das nicht dadurch zur Lösung des Existenzproblems tauglicher wird, daß das Absolute in die Grundentscheidung vom Menschen hineingetragen wird. Der Gegensatz im menschlichen Wesen ist somit vielmehr voreilig aufgelöst. In der Einheit und Harmonie nehmen alle Prinzipien der Dialektik nur scheinbar einen erbaulichen Charakter an. Sie sind einander gegensätzlich und

nicht gegensätzlich, ähnlich und unähnlich. Zur ästhetischen Betrachtung der Geschichte mag eine solche zweifelhafte Problematik ausreichen, für die Verantwortung in Gegenwart und Gemeinschaft aber bedeutet sie eine Gefahr, denn die Versöhnung der Gegensätze ist nur Einbildung und schöner Schein.

Der Charakter des Gestaltsystems ist mythisch und ästhetisch. Wenn auch seine geschaute Struktur nicht logisch erdacht wurde: sie bleibt in ihrer Gestalt nicht weniger Ideologie als der Idealismus, zur Deutung des Erinnerten wohl dienend, aber für die Gegenwart und ihre Verantwortung gefährlich.

Dieses neue Denken fordert, das ist seine Konsequenz, die Ausbildung des geschöpflichen Ichs und seiner egoistischen Sorge an der Umwelt absolut, solange in der Dialektik der Prinzipien im Gegensatz zum Idealismus das objektive Prinzip, die Natur als Ursächlichkeit und das Absolute als Ursache der Schöpfung betont bleibt. Solche Ausbildung zu einer natürlich existentiellen Eigentlichkeit bleibt jedenfalls humanistisch. Der zugrunde liegende Glaube führt auf den Gipfel der Humanität. Eine Monarchie des natürlichen Menschen wird in Volksbildung, Jugendbewegung, in neuer Pädagogik, Rechtsreform, in philosophischer und theologischer Dialektik beispielsweise gefordert. Man kann das auf Grund des Paradox natürlich wieder bestreiten, denn die Herrschaft ist ja auch an das Absolute zugleich abgegeben. Da aber der Gegensatz eigentlich in der Harmonie immer schon aufgehoben ist, so bleibt die Herrschsucht des Menschen im einzelnen auch da betont, wo er in der Fragehaltung sich von Augenblick zu Augenblick in seinem Sein neu auszulegen sucht. Das heißt doch auf dem Boden des Willens nichts anderes, als das individuelle Gesetz aus seinem Triebe sich geben lassen, um sich damit gegen die allgemeine Norm und ihre Ordnung aufzulehnen. Hier wird der Gegensatz und Widerstreit von Idealismus und Voluntarismus deutlich.

Dieses eingebildete natürliche Bild des neuen Denkens ist also in Wahrheit nur eine andere prinzipielle Ansicht des Menschen und seiner Welt, nicht mehr und nicht weniger zureichend als die Systeme der Idealisten. Es stellt freilich einen anderen Gegenstand dar, der aber nicht mehr und nicht weniger wirklich ist, als die Welt der Idealisten. Eine neue Begründung der Wissenschaft und Erinnerung tritt in den Wettstreit der Systeme ein, ein Streit, der nicht erst heute entbrannt ist. Die Geschichte

kennt ihn von alters her. Er kann auch heute ebensowenig wie früher mit dem absoluten Siege einer Partei enden, auch nicht, wenn eine Kirche oder eine Theologie der einen oder anderen Seite aus bestimmten politischen Gründen den Vorzug gibt.

Es bleibt die Aufgabe der Kritik, dies deutlich auszusprechen und vor allem dieses anscheinend erbauliche System des neuen Denkens in seiner gefährlichsten Form der offenen Problematik und Dialektik, vor allem in seiner Grundentscheidung zu verstehen und diese als Dogmatismus zu enthüllen. Wo die Lösung des Existenzproblems durch die paradoxe Grundentscheidung schon vorweggenommen wurde, kann nicht mehr ernsthaft von einer wirklichen Problemlage des Menschen gesprochen werden, sondern nur von einer erkünstelten und erdachten Problematik. Die Antwort aber ist dem gläubigen Denker zu Beginn schon gewiß.

3. Abschluß

Brauche ich Ihnen jetzt noch die Plattform des kritischen Denkens und seine Methode darzustellen, um Sie mit dem Standort und dem Wege des neuen Denkens zu vergleichen? Sie ist durch die praktische Anwendung der Kritik auf die Grundentscheidung des existentiellen Denkens schon deutlich geworden. Jedenfalls schließt die Plattform die Position des existentiellen Denkens als eine Möglichkeit der Wesensentfaltung schon ein. Die Kritik behandelt alle Entfaltungsmöglichkeiten des menschlichen Wesens gleichmäßig, d. h. mit dem gleichen Maß, das es aus der Selbstbesinnung und ihrer langen Geschichte gewinnt. Die Grundlage der Kritik ist ein System der Systeme. Von hier aus nimmt es zu dem Wettstreit der Systeme Stellung. Alles neue Denken erscheint als eine Reaktion gegen das intellektuelle System. Die dogmatische Grundentscheidung vermag es vor der Kritik nicht zu schützen. Im Gegenteil, sie zeigt uns als unberechtigte absolute Betonung und Harmonisierung des Selbst die Selbsttäuschung und das Selbstmißverständnis der existentiellen Erkenntnis auf. Das kritische Denken spricht Sie als religiösen Schriftsteller auf intellektueller Grundlage an. Ja auf Grund jener letzten Harmonie des Paradox in der Einheit des Absoluten erscheint Ihre Arbeit als durchaus ästhetisch auf Einbildung beruhend. Das kritische Denken muß es als Selbsttäuschung bezeichnen, wenn Sie mit dem neuen Denken schon glauben, in der Existenz zu stehen. Jene vorgehabte Existenz des

Erkennenden ist überhaupt noch nicht das Problem der endlichen Wirklichkeit, sondern die menschliche, erinnerte Gegenständlichkeit einer natürlichen Welt und einer ontologisch begründeten Geschichte. Wenn Sie selbst diese als wirklich beurteilen, so bleiben die Voraussetzungen dieses Urteils idealistisch. Sie können auch nicht behaupten, daß diese Existenz indiskutabel sei, das wäre sonst Dogmatik.

Die Grundentscheidung als Ihre Glaubensgrundlage vermag Sie auch vor der Kritik nicht zu schützen, denn sie ist durch Ihre unberechtigte absolute Betonung Ihres Standortes gewonnen. Auch das Offenlassen Ihrer Dialektik bleibt ein Mißverständnis, denn jede dialektische Problematik hat die Antwort schon vorweg „systematisch" im Glauben behauptet. Nur innerhalb eines Zirkelsystems als gesehener Gestalt öffnet sich ein unendlicher Raum natürlicher Entwicklungsmöglichkeit, in welchem zwar durch den Tod eine Grenze für den Einzelnen gesetzt ist, aber nicht für das Wesen, dessen Wissenschaft und Bildung Sie existentiell für die Gattung behandeln. Dasjenige, von dem Sie die letzte entscheidende Wirkung als ein Wunder erhoffen, ist jedenfalls nicht ein Transzendentes, weil Ihr Gestaltsystem trotz der Unendlichkeit geschlossen ist.

Es bleibt Ihnen nur noch die Möglichkeit, mit Kierkegaard und seinen Nachfolgern die Philosophie als systematische, antinomische Erkenntnis überhaupt zu verleugnen, d. h. zu bestreiten, daß Sie noch wissenschaftlich philosophieren wollen. Dann können Sie sich nur auf das Glaubensfeld einer Kirche und auf ihr Dogma zurückziehen und von hier aus den kritischen wissenschaftlichen Zugriff der Philosophie als Anwalt des Dogmas, d. h. als Theologe abwehren. Vielleicht läßt sich hier eine besondere theologische „Eristik" (Brunner) als Waffe gegen die kritische Philosophie erfinden. Aber aus dem Rechtsstreit der Wissenschaft würde dann ein Machtstreit von Philosophie und Theologie werden, der ja in der Geschichte auch nichts Neues bedeutet. Es würde dann die Entscheidung in der Diskussion nicht mehr von der rechtlichen Begründung, sondern von der Bewährung durch politische äußerliche Erfolge erwartet (Pragmatismus). Damit wäre aber die philosophische Diskussion geschlossen, denn Sie würden sich derselben durch Flucht entziehen. Hier wäre der Augenblick gekommen, wo der Philosoph nur deshalb eine Weile schweigt, weil er von angeblich ermächtigter Seite zum Schweigen gebracht wird. Wie sollte die Diskussion da fortgehen können, wo die eine

Partei als absolut ermächtigte, die andere aber nur mit wissenschaftlichem Rechte streitet. Trotz aller Bannflüche kann das kritische Denken erweisen, daß die Ermächtigung eine selbstgenommene und eingebildete Vollmacht ist, daß der Mensch zwar seine Systeme unendlich erweitert hat, aber trotzdem kein Transzendentes die Kreise der Systeme jemals durchbricht.

Auch die letzte Zuflucht möchte ich kurz andeuten. Auf Grund der Grundentscheidung und ihres Paradox von Natur und Übernatur, Mensch und Gott scheint es möglich, sich mit Ja und Nein spielend allen Angriffen mit Achselzucken lächelnd zu entziehen. Die Problematik läßt ja alles für die Entscheidung offen! In diesem lächelnden Spiel aber würde nur der ästhetische Charakter des neuen Denkens ganz deutlich werden. Der Idealist glaubt ja auch nur da ganz Mensch zu sein, wo er spielt (Schiller).

Nach dieser Darstellung der Grundentscheidung des existentiellen Denkens und ihrer Kritik kann es nicht mehr verwunderlich erscheinen, daß wir trotz der scheinbaren Nähe unserer Absichten in allen Hauptthesen getrennt bleiben. Es bleibt zwischen einem durchaus dogmatischen, existentiellen und einem kritischen Denken zunächst eine tiefe Kluft. Aber nur so lange bleibt dieser Abstand bestehen, als sich der „neue Denker" in seiner Grundentscheidung selbst täuscht und mißversteht. Nach der Beseitigung dieser bleibt Hoffnung auf eine Einigung rein wissenschaftlicher Art durchaus bestehen. Denn das Aufgeben eines Dogmatismus bedeutet noch nicht den Verzicht auf den wirklichen Glauben, sondern nur das Aufgeben eines absolut prinzipiell betonten Systems. Von dem wirklichen Glauben zu künden ist nicht Aufgabe der Philosophie. Da ich selbst nur als Philosoph und wissenschaftlicher Schriftsteller mich mit Ihnen zwecks Erkundung Ihrer Grundentscheidung an den Tisch setzte, so kann ich unser Gespräch mit der Hoffnung auf eine sachliche Einigung zugleich mit dem Ausdruck des Dankes und der Hochschätzung mit einem zusammenfassenden kritischen Satz abschließen:

Eine Vereinigung von Philosophie und Theologie geschieht nur unter Gefährdung der Verantwortung in Gegenwart und Gemeinschaft, weil Absolutheitsansprüche noch gestellt werden. Gemeinschaft und Gegenwart bleiben als Problemfelder völlig außerhalb aller Systeme liegen. Das „neue Denken" bleibt durch seine dogmatische Grundentscheidung in dem unheimlichen Individualismus und metaphysischen Historismus eines Kierkegaard stecken, vielleicht ohne daß es selbst es weiß.

EIN BRIEF VON FLORENS CHRISTIAN RANG

Braunfels, 10. August 1921.

Liebe Freunde der Gelnhaarer Zusammenkunft. Insbesondere Herrigel, Buber und Spira.

Herrigel hat in dem mir zugegangenen Brief an Buber (der sich mit einem von mir an Herrigel gekreuzt hat) die Wellen unserer Zusammenkunft schriftlich weiter gewogt. Vielleicht ist dies Zwischenstadium nicht vermeidbar. Aber doch wohl nur in dem Sinn, daß wir uns in ihm aufklären, ob die Gemeinschaft auf Gegensätze geführt hat, vor denen als dem letzten uns Faßbaren und Fassenden wir ehrfürchtig stillstehn müssen und gehn auseinander, gewiß zwar unserer Verbundenheit im uns Unfaßbaren; oder aber ob ein Drittes sich schickt, jene Gegensätze, ohne sie um ihre Wahrheit zu betrügen, in ihrer Sphäre beruhen zu lassen und in anderer Sphäre gemeinsam zu arbeiten. Was denn ein demnächstiges zweites Zusammenkommen erheischt.

Die Frage ist: gibt es einen Treffpunkt zwischen der Sphäre des Unbedingten und Bedingten (ich lehne mich an den Sprachgebrauch Herrigels und der Diskussion an) – und wo? Herrigel erläutert die Frage zutreffend: „Was ist das Letzte, das wir nicht können, und das Erste, das wir müssen?" Aber mir scheint: dies „müssen" muß in seinem doppelten Sinn klar werden: in dem von Nezessitierung und dem von Gehorsam. Gibt es Gewissensgehorsam in dem Sinn, daß der Mensch etwas zu tun (lassen, leiden) sich verbunden erkennt, was er materialiter anerkennt als nicht unbedingt gültig und im Verhältnis wozu er sein Pflichtbewußtsein ebenfalls anerkennt als in der Welt der Bedingtheit verwurzelt (wie denn Gewissen selbst ihr mit angehört) – welchem Bedingten er aber dennoch auch unbedingterweise sich verbunden erkennt? Wo die Unendlichkeit der Seele einströmt in ein Gebot, das nach Inhalt wie Form sie doch als endlich erkennt und außerstande, ihre unendlichen Ansprüche zu befriedigen?

Die Frage darf nicht psychologisch bejaht werden von einem: „Hier stehe ich, Gott helfe mir, ich kann nicht anders. Amen" aus. Aber diese subjektivisch-individuelle Grenzfühlung gibt doch auch für den objektivgeistigen Bereich zu erkennen: es handelt sich um den Gehorsam an einem bestimmt-einzelnen Punkt, im Gebiet des Handelns also in einer einzelnen Tat, Tatweise, Tatreihe, aber nicht um ein Prinzip von Betätigung überhaupt, überhaupt nicht um Prinzip – nicht principium, sondern ultimatum.

Herrigel selbst folgt in seinem Brief einem solchen Ultimatum. Er folgt der Paradoxie des Widerspruchsrechts, daß er um der Gemeinschaft willen gegen die Gemeinschaft protestiert. Aber dieser Protestantismus darstellt nur die Negative. Und darin hat er recht, daß vom Bekennenmüssen aus – denn es ist ein *Prinzipielles*! – Gemeinschaft stiftende Positive es nicht gibt. Darin aber unrecht, deucht mir: zu einem neuen Bekenntnis zu kommen, sei uns allen wohl das Ziel. Nein: sondern zu dem gemeinsamen Gehorsam eines Tuns zu kommen! Eines, weil gehorsamenden, unprinzipiellen! Mit Bewußtsein in der Sphäre der Bedingtheit sich haltenden, aber unbedingt gerade dahin hineinbefohlenen, und dies nicht allgemein-prinzipiell, sondern an einem konkret gestaltigen Punkt, von dem aus Prinzipien nicht entwickelt werden dürfen.

Beispielsweise: angesichts der Möglichkeit eines neuen Kriegs, ähnlich wie der eben hinter uns liegende geführt, mit jeder Art von Mordtechnik und Verwendung der Menschen zu seelenlosen Trägern derselben, kann es Pflicht sein, die Teilnahme an seiner Führung zu verweigern, und Sinn einer Gemeinschaft: diese Verweigerung zu verstärken; aber dieses Gewissensultimatum muß sich gänzlich freihalten von dem Versuch, prinzipielle Linien dahin zu ziehen, ob Krieg, ob Tötung überhaupt unstatthaft oder unter welchen Umständen nicht, und was dergleichen ist, wofern sich es nicht alsbald ad absurdum führen will und durch seine eigenen Konsequenzen sich unmöglich machen. Nun kann aber der Mensch nicht unterlassen, seine Unendlichkeitsanforderung geltend zu machen, und muß also aus seiner Aktion und Passion ein unendliches Prinzip machen, es sei denn, daß er eine andere Sphäre gefunden habe, darin er sich unendlich gewinnt. Er kann sich aber auch nicht in zwei Sphären zerlégen, ohne Verneinung des einen Unendlichbegehrens. Er kann also jene unprinzipielle Selbstbeschränkung vollziehen nur auf dem Punkt oder innerhalb der Sektion, an dem oder in der die zwei Sphären sich berühren oder schneiden. In der die Sphäre des Absoluten die der Bedingtheit erreicht, ohne sie zu durchdringen. Und nur *der* Mensch kann absolut Gebotenes tun im Reich des Bedingten, der sich zum Vereinigungspunkt dieser zwei Sphären erschließt: worin eben die Freiheit seiner Verantwortung steht: sittliche Handlung übersittlich zu tun.

Ist es aber nun Tatsache, daß die Sphäre des Absoluten so jeweils und jewo die des Bedingten erreicht? Da die Erreichung sich denken ließe

nur als Gebot und Gehorsam, muß der Punkt der tangentialen Berührung oder der Kreisschnitt gesucht werden im Wort und Wort-Verstehn. Wir brauchen unter uns nicht mehr prinzipiell uns zu verständigen, daß Wort und Wort-Verstehn ganz der Sphäre des Bedingten angehört, soweit Menschen es sprechen oder hören, daß es aber angehören *kann* auch der göttlichen Sphäre. Der absoluten, neutraler gesagt (um niemandem einen Ausdruck einer Religion aufzudrängen). Wir haben der Wahrheit den Glauben zugebracht, daß sie sich bezeugt, und nicht nur im Schweigen der Seelentiefe, sondern auch auf der Oberfläche, im Bedingt-Leben, vernehmbar. Aber dieser Glauben an reales Wort, ob es wohl durchaus kein faktisches ist, nicht das, das das Finite infinitesimiert und das Unendliche endlicht – dieser grundsätzliche Glauben ist nicht das faktische Glauben; die Apodiktik dieses Wortes will seine Zugehörigkeit zum faktischen Wort erhärten durch faktische Lebensgestaltung (ungrundsätzlicher Art). Es gilt hier also zu lernen, die Worte zu unterscheiden und sich vernehmbar werden zu lassen, die diese lebenergreifende Kraft besitzen. Mit diesem Lernen aber treten wir in eine *Schule* – in die Schule des Vernehmens des gebietenden Worts. Das Wort Schule selbst scheint mir eins dieser gebietenden Worte.

Nicht Bekenntnisgemeinschaft, Schulgemeinschaft sind wir gewesen und können wir sein. In diesem Sinn hat es Schule bisher nicht gegeben, mindestens nicht in der christlichen Ära. Sondern sie war Veranstaltung von Kirche oder Staat, und nicht das Dritte, das diesen zutritt, ohne sie zu verneinen noch zu behaupten. Das nicht auf der gleichen Fläche mit dieser einem steht, sondern verhält sich, geredet im obigen Bild, punktuell, wenn diese sich als Linien verhalten. Sie wollten schulen in ihre Gesetztheit, gleichviel ob sie sie setzen ins Reich des Absoluten oder des Bedingten, ob die Gesetze, zu deren Beachtung sie schulen wollen, solche – gesehen von ihrer Bedeutung aus für die darein zu schulenden Menschen – solche des ewigen oder des zeitlichen Lebens oder solche gar, die beide vermitteln. Gleichviel also auch, ob Glaubens- oder Sittengesetze oder Rechtsgesetze. Diese Gesetze darstellen je Gegebenheitsreiche für diejenigen, die sie sich gegeben erachten und dadurch als Leib einer Gemeinschaft gesetzt. Aber weder vermögen sie – als solche Gesetze! – Gemeinschaft zu gründen, wo Gemeinschaft fehlt, noch die von ihnen begründete Gemeinschaft vor sich selbst zu begründen. Wozu sie doch ihre Unter-

gebenen andrängen; sie sind Prinzipien, die sich ihr Kriterium prinzipiell nicht können dahingestellt sein lassen und es finden können doch nicht in der Spontaneität, in der auch das einzelne untergebene Subjekt (diese beiden Wörter sind mehr als Tautologie) und Glied der Gemeinschaft seine Unendlichkeit bewahrheitet. Sie sind heteronom, weil es Autonomie überhaupt nicht geben kann außer in einem Wesen, dem Bedingtheit, Abhängigkeit, überhaupt nicht wesenhaft; auf Menschen gesprochen, ist Auto-Nomie ein sinnloses Wort, und zwar liegt der Fehler im Wort „Nomie"; denn ihr Autisches, ihr Sich-selbst-Fassen im Unbedingten und Bedingten, ist Freiheit von Gesetztheit, von Grundsätzlichkeit, in Gehorsam, der sich selbst setzt, aber kein Gesetz zum Gehorchen. Das ist, was ich mit dem anfangs gewählten Wort „Gebot" wollte ausgedrückt haben, das genau in der Mitte steht zwischen Gesetz und Befehl, weshalb es auch von jedem der beiden gesagt wird und je nach deren Beschaffenheit mit Recht gesagt werden mag. Dem Gesetz gleich einspannt es in die unbedingte Verpflichtung, die aus der Macht der Tatsächlichkeit fließt; dem Befehl gleich entspannt es von dem grundsätzlichen Gesetz, als der aus der Macht der Freiheit sich nimmt zu spontanem, nicht prinzipiellen, Gehorsam. Gebot trägt in sich das Gesetz des Gesetzes, will sagen: es setzt, und setzt uns heran an Autorität, eine Oberwelt jenseit unserer Bereiche, die in sich ein Reich. Und Gebot trägt in sich die Freiheit, der Freiheit, will sagen: die sich ihrer selbst entsetzt, da sie für Autonomie freien Gehorsam vorsetzt; der ebenfalls reichsmäßig, da, wie individuell, spontan, ungrundsätzlich, er von diesen Kriterien auch frei ist und sich frei gebieten kann auch über-individuell. Diese Gebote, soweit sie über-individuell und also eine Gemeinschaft begründend, die ein Jenseitiges ist von der Summiertheit empirisch übereinstimmender Individuen – ich sage: diese Gebote zu erhören, aus dem Wortschatz der Menschheit, in dem faktisches Wort sich durch reale Worte will vernehmbar machen, ist die Aufgabe, die das Wort *Schule* ausspricht.

Denjenigen unserer Freunde, deren Lebensberuf sich um die Frage der Erziehung dreht, werden, wenn sie diesen Ausführungen zustimmen, die ungeheuren Aussichten gemeinschaftbildender Art, die sich an den Gedanken einer Schule knüpfen, die selbst ein Gebot des freien Gehorsams der – nicht Bindung, sondern Verbindung der Reiche der Unendlichkeit und der endlichen Grenzen, diese werden diese Aussichten voll-

kommener ersehen. Aber zunächst handelt es sich um die ersten Schritte. Es ist Elementar-Schule. In der die ersten Elemente zu lernen sind und die selbst das erste Element der Volksbildung: der Bildung nicht Einzelner, sondern eines Volks der Gehorchenden, die durch Lernen von Gehorsam sich nicht nur selbst darin vervollkommnen, sondern objektiv eine Anstalt durch ihr Lernen begründen, darin Wort, das Gehorsam gebietet, sich Lernen-Wollenden erbietet. Doch „Anstalt" ist ein zu fest geprägtes Wort, das den Stempel der Gesetztheit, des schon Fest-Stehenden trägt. Sagen wir statt „Anstalt": „Ansatz"! Doch auch dies nicht in dem Sinn irgendeiner Methode, irgendeines Fortschreitens vom A zum B und gegen das Z hin; hier vermittelt sich nicht das Unbedingte dem Bedingten, das Unendliche dem Endischen, außer, paradox zu sagen, in der Unmittelbarkeit, und doch in einer solchen, die nicht in der Mitte beruht, nicht in den Zentren der getrennt bleibenden Sphären, sondern an deren Peripherie in tangentialer Punktierung, in Schneidung. Ja, letzteres wäre schon zuviel gesagt, wenn daraus erschlossen würde, die Figur dieser Kreise, oder eines von ihnen, ließe sich erschließen, da sich wenigstens ihr Gesetz in einem Teile erschlossen. Hier kann es kein System geben. Auch keine Systematik, die ein Kriterium erforschte. Das einzige wirkliche Kriterium ist die Tatsächlichkeit einer Vereinigung von Gegensätzen, nein: nicht die Tatsächlichkeit, sondern die Tatsache, wo und wie sie vorhanden ist. Wo wirklich Menschen genötigt werden, gewissenshalb die umlaufenden Worte zu prüfen – diejenigen besonders, die ihnen und ihrer Zeit als Gewissenslosungen zugeredet werden –, mit der Absicht, die für wahr befundenen auf sich anzuwenden und in der Erwartung, daß aus diesem Schritt des Gehorsams sich weitere Wort-Führung ergeben wird, da ist die Elementarschule des Lautiertwerdens des Worts.

Es ist der Logos spermatikos, der den Unterrichtsstoff gibt und den Unterrichtsmeister. Also nicht *der* Logos, sondern *die* Logia. Hinter denen *der* Logos steht. Wie hinter denjenigen, welche in die Gemeinschaft dieser Schule der Wortsuche eingehen, *die* Gemeinschaft schlechthin. Durch beides unterscheidet sich diese Schule von Kirche und Staat und vermeidet, Sekte oder Partei zu werden, d. h. den Anspruch zu erheben, Kirche und Staat vollkommener darzustellen, und sich nicht einzugestehn, daß diese prinzipielle Ideal-Setzung empirisch sich nicht durchsetzen läßt und jeder solche Anspruch nur die empirischen Größen zer-

rüttet und zerteilt, statt aufzuerbauen und allgemein zu machen. Die Elementarschule sind Elementarschulen, und keine einzelne, keine Art von einzelnen, kann den Anspruch erheben, ihre Ergebnisse: die Gebote, die zunächst sie sich fand, propagandistisch-universell predigen zu dürfen: es sind ja erste Ansätze nur, und bei anderen Menschen und Gemeinschaften von Menschen mag der erste Ansatz ein anderer sein. Diese Schule spricht keine Lehre außer den gerade für diese und diese einzelnen Lehren heut und hier offenen Ohren; gleichzeitig mag anderswo anderes Ohr andere ebenso elementare Lehre vernehmen. Wenn jede Gemeinschaft sich im Gehorsam unterordnet, wird es so zu der Ordnung kommen, die aus dem Geist der Wahrheit in seine Buchstaben hereinleuchtet. Die Erkenntnisse, die Gemeinschaften werden sich einander erschließen, und, verwirklicht in Tat, ein tatsächliches Reich bilden. Aber das ist cura posterior. Und wir haben uns zu hüten, vor zu weitem Ausblick den nächsten Schritt zu verstraucheln.

Dies würde ebenfalls geschehn, wenn für das nächst zu findende Wort von Gebotskraft das uns schon vorgefundene eines Bekenntnisses einträte. Zwar: auch das Bekenntnis ist Gebot, nämlich: zu bekennen! Aber eben damit erschöpft es sich; das Absurde eines Credo, desjenigen zumal, das das Unendliche und Endliche in Einem bekennt, in der menschlichen Einmaligkeit des Ewigen in Christus, hat Sinn eben auch nur als tangentiale Berührung und verträgt nicht, daß der Bekenner von diesem Wort aus, als das allumfassend ist, seine bedingten Momente gestalte. In diesem Verstand gibt es keine Nachahmung Christi. Selbst da, wo das Bekenntnis scheinbar auf ein Soll gestellt ist, wie in dem zu der Thora, wird in Wahrheit nur das Dasein dieser Gesetze bekannt, noch aber nicht der Weg angezeigt, weder wie sie zu erfüllen sind noch was überhaupt sie unter bedingenden Umständen bedeuten. Das Gesetz z. B. Du sollst nicht stehlen, gibt keine Handhabe, den Satz: Eigentum ist Diebstahl zu verifizieren oder zu entkräften, der unter den geschichtlich bedingten Eigentumsverhältnissen auftaucht; es sagt schlechterdings nicht aus, was Stehlen ist. So wenig wie das Bekenntnis zu Christus und die lex evangelii dies aussagt oder irgend welches andere Credo oder Non-Credo. Jede Kasuistik, die diesen Weg will weisen, verrät das Bekenntnis um seine Lauterkeit. Dagegen der Kasus, der Einzelfall, nicht die Vielheit der Fälle, der Gewissens-Kasus, der entweder zum Fall wird oder zum Erstehn, ersteht nicht am Gesetz, sondern am Gebot. Und daß das Gesetz

als Gebot wirken *kann* – beileibe nicht muß!, es kann ebensowohl wie ein Naturgesetz in seiner anderen Sphäre eine Geordnetheit bezeichnen –, befähigt uns nicht, es, weil es Gesetz ist, als Gebot hören zu wollen. Auch zum Gesetze, als zum Gesetz, erschöpft sich das Bekenntnis im Bekennen. So stehen vor dem Gebot Bekenner und Nichtbekenner sich gleich, sind also befähigt zu Gemeinschaft; was nun die andre Seite des Satzes ist: das Wort steht für sich; nämlich: das Wort des Gebots. Das Bekenntnis muß freilich dies für sich stehende Wort in sich hereinnehmen, das Bekenntnis zum Gesetz es unter eins seiner Gesetze subsumieren, das Bekenntnis zum Gott-Schöpfer es als schöpferisch bekennen, das Bekenntnis zu Christus als in diesem erlösend; aber mit dieser Übertragung in das Bekenntnis-Wort wird das Wort des Gebots nicht von sich selbst weggetragen; als solches bleibt es für sich bestehen und wendet sich an jedes Ohr, das es hört, gleichviel ob und welch Bekenntnis dessen Mund ausspreche.

Es wendet sich an den, der Gebot als Gebot und nicht als sittliche Forderung hört, sondern als übersittliche Forderung sittlicher Tat. Ich habe dies schon einmal gesagt, will aber ja es nochmal sagen, weil hierin freilich auch ein Ansatz zu einer Bekenntnis-Gemeinschaft liegt, ohne den auch jene Ansatzschule nicht sein kann: das Bekenntnis, daß absolutes Gebot in Bedingtheit sein kann, daß m. a. W. in den Worten der Menschen die Wahrheit so liegt, daß sie uns vor die Entscheidung stellt, ihr gemäß zu leben – an zerstreuten Punkten, aber hier wesenhaft ganz. Was alles freilich wieder paradox nur sich sagt. Wer außerhalb dieses Bekenntnisses steht, steht außerhalb der Gemeinschaft der Schule und innerhalb der Gemeinschaft der Welt, in der entweder die Sittlichkeit, vornehmlich Recht und Staat, souverän wird oder aber eine Gottesgemeinschaft als Kirche verweltlicht, oder das Individuum entkräftet überhaupt die Gemeinschaft in Welt. Schule des Gebots lehrt nicht nur je verbindendes Gebot, sondern überhaupt erst den Sinn von Gebot. Sie lehrt das Verhältnis von Autorität und Gehorsam, von Wort und Tat, und einschließt nicht die gleich Wollenden, d. h. sittlich Wollenden, sondern die gleich Demütigen, aufs Wort Folgsamen. Sich anschließen an diese wird aus den sittlich Wollenden der wirklich Gewissensmäßige, der nicht allgemein ein Ideal will, sondern jeweils wirklich tun.

Auch das gehört zu dem Zutrauen zum Wort, daß jeweils und jewo

ein reales Wort seine Macht, die Gehorsam heischt – zunächst den einer Prüfung – je einer Gemeinschaft so zwingend machen wird, daß dieser es nicht an Aufgaben fehlt. Es ist nicht ein beliebiges irres Herumsuchen unter den Schein- und Halbscheinworten des Menschengesprächs, das der Schule obläge, sondern gewissensmäßig werden bestimmte Worte – bestimmte Fragen – Prüfung verlangen und eine Losung zur Antwort. So die beispielsweise schon genannte Frage der Ablehnung der Beteiligung an einem zweiten Krieg wie dem letzten. So die Frage der Jugenderziehung und -Schule im Verhältnis zu dieser Gehorsams-Schule. So die in dem Wort: Eigentum ist Diebstahl und dem 7. Gebot vertretene soziale Frage. Aber auch die beiden letzten so wie die erste nicht generell, sondern akut je an einem Zipfel, der nicht nur einen Einzelnen im Gewissen nötigt, die Frage *da* anzufassen und von da aus aufzurollen soweit und nicht weiter als das Gewissens-Muß geht, ohne logische Konsequenz. Es ahnt mir, daß z. B. für die soziale Frage die Gewissensfrage sich zunächst zuspitzt in die nach der Berechtigung des Geldzinsnehmens – nach unserer, der Gemeinschaftler, Berechtigung, Geldzinsen zu nehmen. Was ein Studium erfordert und gegebenenfalls auch eine positive andere Verwendung des Geldes.

Schon dies gibt unserer Gemeinschaft Beschäftigung auf lange Dauer. Und nicht unserer allein. Sondern hieran werden sich viele andere Geister entzünden, beteiligen und Gemeinschaft suchen. Der Ernst der Wahrheitsuche hat propagandistische Kraft, ohne Propaganda treiben wollen zu dürfen. Dieser Ernst bringt aber auch eine Organisation, eine Verfassung, ein äußeres Leib-Leben. Und zwar in folgendem Sinn: Schon die Schule als solche fordert mit den häufigeren Zusammenkünften, den gemeinsamen Studien u. dgl. einen äußeren Betrieb, der wie äußerlich immer doch die Zielrichtung aufs Innere hat, daß der Punkt fest im Auge bleibt, wo Äußeres und Inneres, Ewiges und Zeitliches sich gestaltend berühren. Daß also, praktisch geredet, das Rationale und Sittliche des Schulbetriebs aus der metaphysischen Empfängnis des Worts sich nicht verliere. Die Prüfung, ob Beteiligung am Krieg abzulehnen, wird bejahendenfalls Vorkehrungen erheischen, die diese Weigerung möglich und wirkungsvoll gestalten. Die Prüfung, ob Geldzinseinnehmen unstatthaft, kann sogar zur Ansammlung eines Gesellschaftskapitals führen und zu Zwecksetzungen über dessen Verwendung. Es kann hieraus – all dies muß ja mit weitestem Augenmaß bedacht werden, so eng bemessen der

erste Schritt in sich ist! –: es kann hieraus eine religiöse Bank sich entwickeln, ein „Tempel" im antiken realistischen Sinn, der die Überschüsse der Gemeinschaftsangehörigen konzentriert, um nicht dies oder jenes Wohltätige zu tun, sondern die konzentrierte Macht des Gegenteiligen, des Bösen, in seinem Kreise, und also welt-vorbildlich, zu überwinden. Gesetzt, wir kämen zur Gewissensüberzeugung, Geldzinsnehmen sei uns nicht erlaubt, so würde das überflüssige Geld dieser Überzeugten zinslos konzentriert der Sammelstelle (dem „Tempel") die Mittel bieten, in unüberwindlicher Konkurrenz Geld da zu investieren, wo es unmittelbar produktiver Arbeit diente: die Zinsknechtschaft der Kapitallosen wäre somit durchbrochen und zwar außerhalb des bloß sittlichen, also die Bedingtheit verkennenden Idealismus des Bürger- und Arbeitertums, in einem anderen Wort als Kapitalismus oder Sozialismus. Dann ist natürlich eine Tempel- (Bank-) Verwaltung not u. dgl. mehr. Unsere Gelnhaarer Vereinigung mache sich das Wort eines – ich weiß nicht mehr welchen – Glaubensstreiters zu eigen: „Erwartet von Gott große Dinge und tut für Gott große Dinge!" Wenn wir tief graben, wird die Quelle hoch spritzen. Die gegenwärtigen in theoretische Sprache gekleideten Auseinandersetzungen mögen einleiten, wenn die Gnade will, ein solches Aufreißen der Herzen, Verstande und Willen, für Hereinbeziehung ewigen Lebens in zeitliches – brauche ich noch einmal zu sagen: ohne Vermischung der Sphären –, daß das Empfängnis suchende ewige Wort (zeitlich wie es ankommt) in Zeit Gestaltung annimmt; Gestaltung hie und da in einzelnen Fakten (einzelnen, nicht vereinzelten, in Taten aus Gemeinschaft), die dem faktischen Worte die Glocken vorläuten.

Die Geschichte des Quäkertums scheint mir für uns von Bedeutung. Nicht zufällig auch wohl stehn wir mit ihm in persönlicher Verbindung. Soviel ich weiß, darf das Quäkertum sich rühmen, der Ausgangspunkt für einige weltbedeutsame Ideen gewesen zu sein: die moderne Demokratie, die Erklärung der allgemeinen Menschenrechte, die Gleichberechtigung der Rassen, die religiöse Toleranz, die Sklavenbefreiung, die Gefängnisbesserung, die Ablehnung des Kriegs, gehört großenteils auf das Konto der Gesellschaft der Freunde. Die Verfassung der nordamerikanischen Union stammt in ihren allgemein-menschlichen Zügen großenteils aus der – wenn ich recht berichtet bin – von Massachussets, die hierin der von Pensylvania folgt. Dabei beträgt die Zahl der Quäker noch nicht einmal

150000. Aber sie taten das Gebot des Worts (das sie als „inneres Licht" auffaßten, um es von dem formulierten Wort der Kirchen deutlich abzuheben) – und taten es ohne System, aber rückhaltlos, so wie das Gewissen es ihnen vorschrieb. Dieser im eigenen Kreis verwirklichende Gehorsam jeweilig an sie herantretender Gebote, ohne daß diese in Lehrverbindung miteinander standen, hat welt-überzeugende Kraft gehabt. So hat in Germantown – wir Deutsche dürfen uns dessen freuen –, der Gründung des deutschen Quäkers Pastorius, der quäkerische Teil der Bevölkerung 1688 Aufhebung der Sklaverei verlangt und ein Gemeindebeschluß von Philadelphia 8 Jahre darauf dies für Philadelphia verbindlich gemacht. 1758 schlossen die nordamerikanischen Quäker aus ihrer Gemeinschaft jeden Sklavenhalter aus. Als 1807 Wilberforce im englischen Parlament die Aufhebung der Sklaverei durchsetzte, war seine Agitation mitgeleitet von dem Quäker W. Allen. 167 Jahre nach jener ersten Aufhebung der Sklaverei in der damals so weltunbedeutenden Gemeinde der Quäker Philadelphias hatten die Nordstaaten die Südstaaten im Sezessionskrieg gezwungen, auch ihrerseits die Sklaverei zu verlassen: das kleine Beispiel hatte die große Christenheit erobert. Es ist vollständig gleichgültig, wie man beurteilt, ob die Aufhebung des Sklaven nützlich gewesen, ja, ob sie recht sei; *in* der Forderung steckte etwas Absolutes, das ihre Ausführung rechtfertigt in all ihrer Bedingtheit und ihrem Unrecht.

Aber das Beispiel der Quäker lehrt auch zu Vermeidendes. Sie haben Kirche sein wollen, sogar die Universalkirche und, als dieser Anlauf ins Stocken kam, wenigstens „ein besonderes Volk Gottes". Sie haben also den Gebotgehorsam, den Berührungspunkt zwischen Ewigem und Bedingten, ausdehnen wollen zu einer vollständigen Darstellung des Ewigen im Bedingten. Desgleichen haben sie, herkommend aus dem Puritanismus, sich nicht zufrieden gegeben mit der Gehorsamung gegen je die Gebote, sondern haben das ganze sittliche Leben, das bedingte, in sich darstellen wollen. So sind sie über die Grenzen gegangen und haben die zwei Sphären zu vermischen gesucht. Folgeweise sind sie auf dem Weltgebiet in sittliche Schrullen verfallen, haben Individualismen, Zeitweiliges, behandelt als absolut und dadurch verständige Weltmenschen abgeschreckt. Und haben den Kirchen und Bekenntnissen so wenig wie der Welt ihr Recht geben können, haben Posto nicht fassen können außerhalb des angelsächsisch-puritanischen Bereichs und haben den Ihrigen den Segen der

geschichtlichen Kirchen entzogen; ja mehr: den Segen eines Bekenntnisses, darin auch das historisch Bedingte seine Ewigkeit hat. So schwanken sie zwischen Gesetz und Subjektivismus. Ihre Entstehungsgeschichte macht dieses begreiflich. Wir Deutschen von heute teilen sie aber nicht. Wir haben die reinliche Mitte zu ziehen und weder zu prätendieren, die überhaupt an die Welt zu stellenden sittlichen Forderungen zu vertreten und in uns zu erfüllen, noch die Gestalten und Formen, in denen das Absolute sich im Bekenntnis ausspricht, sofern wir ihr Teil sind, entbehren zu können und überhaupt ersetzen und darstellen zu wollen. Wir haben uns nicht dem innern Licht zu überlassen, sondern dem klaren Wort, aber haben stehen zu lassen tausendfältiges anderes echtes und unechtes Wort neben dem echten, d. h. neben *den* echten Worten, die zur Echtheit unserer Entscheidung sich uns geben. Wir können nicht unsere Mitte behaupten wollen, als sei sie die Mitte zwischen objektiver Starrheit und subjektiver Verflüchtigung; wir können dies nur je für *uns* angesichts je einer Gemeinschaftsentscheidung behaupten, die *uns* zwischen Objektives und Subjektives so mitten stellt, daß bei unserem Nichtfolgen *wir* freilich erstarren oder uns verflüchtigen würden.

Ich darf zum Ende dieses lang gewordenen Briefes schreiten. Auf die Frage des Kosmischen und Metakosmischen gehe ich hier nicht ein. Selbstverständlich will meine Auffassung vom Wort als Gebot nicht das Wort definieren, sondern nur unsere Aufmerksamkeit auf die uns zunächst treffende Spitze hinlenken. Was in der Schöpfung wäre nicht Wort Gottes? Aber ich meine, wir wollen Elementarschüler werden; was einer für Philosophie haben mag und für Gedanken über Gott und Welt, ist *eine* Sache; eine andere und die uns gemeinsame, ist, je ein Losungswort gewissensmäßiger Handlungsvereinigung zu finden. Wenn auch bei dem Suchen und Prüfen ein jeder aus seiner Philosophie und seinen Gedanken von Gott und Welt heraus reden muß. Und soweit auch diese zur Gemeinprüfung verstellen. Aber nicht um ihretwillen.

Wenn die Ausführungen meines Briefes Wahrheit in sich haben, ist das nächste Wort, das sich uns zur Prüfung aufdrängt, das Wort *Schule* im entwickelten Sinn. Da es aber ganz praktisch entwickelt ist, wird seine Berechtigung sich nicht abstrakt durchprüfen lassen. Es wird eine praktische Gewissensanforderung gemeinschaftlicher Betätigung sich uns andrängen müssen, um an ihr, ob Gehorsams-Schule sein kann, zu prüfen.

Beispielsweise habe ich drei solcher Fragen genannt, alle drei ganz aus dem Reich der Bedingtheit erwachsen: aus den gegenwärtigen deutschen Zeitumständen: die der Kriegsteilnahme, der Erziehung und der Geldzinswirtschaft. Daß ich sie beispielsweise nennen konnte, bezeigt, daß sie mir noch hypothetisch sind, noch nicht so angedrungen, daß ich verlangen dürfte, um des Gewissens willen müßten die Freunde sie mitprüfen. Dennoch steckt in allen Gewissensunruhe. Mich persönlich hat die letzte letzthin angefaßt, weil hier in Braunfels ein ernster Mensch lebt, dem sie gewissensmäßig geworden. Das große Wort Christi – es ist übrigens durchaus nicht so, daß jedes Losungswort gerade ein historisches Christi sein müsse – geht mir durch Kopf und Herz: γιγνεσδε ἱκανοι τραπεζιται „Werdet mächtige Bankiers!" Was wir doch auch ja nicht spiritualisieren wollen. Da wir nun bescheiden sein müssen, wie wir es auch waren bei der Wahl des neulich besprochenen Worts, das auch nicht mit alleinherrischer Wucht sich als selbstverständlich alleiniges zum Programm aufdrang, sondern es schien wohl, daß auch andere Worte hätten gewählt werden können, aber es ergab sich doch, daß eben dies Wort sich recht eingestellt hatte: so dürfen wir auch einem *leisen* Zug folgen und also unserer schon wieder in absehbarer Zeit nötig werdenden Besprechung auch eins dieser drei beispielsweise vorgelegten Worte – oder zu wortenden Fragen – zur Prüfung aufgeben, oder andere, die aus dem Kreise sich melden; es dürfen ja wohl auch mehrere Worte sein, mehrere Fragen; denn wir werden nicht glauben, in einer Besprechung über die allerersten Anfänge herauszukommen, wie weitere Klärung soll erfolgen.

So erbitte ich die Meinung der Kreisteilnehmer – selbstverständlich *sämtlicher* –, die wohl am besten zu Händen unseres neulichen Versammlungsleiters Buber geschieht (ich erhoffe Dein Einverständnis, lieber Buber), über Herrigels und meine Anregungen und, wenn sie Echo finden (ob auch nicht durchaus zustimmend), um Äußerung insbesondere, ob wir in nicht langem uns wollen wieder versammeln und mit welchem Programm. Wird meinen Anregungen insoweit recht gegeben, so würde ich insbesondere die jüngeren Männer bitten, weil sie dies vorab betrifft, zu erwägen, ob die Frage der Teilnahme an einem Krieg wie gekennzeichnet soll zur Beratung gestellt werden. Desgleichen die Freunde vom erzieherischen Beruf, ob ihnen aus ihm ein zu Entscheidendes sich kundgibt. Und so jedem aus seinem Bereich.

Genug! Mögen wir vorerst wieder in betendes Schweigen zurücktreten!

EIN BRIEFWECHSEL ÜBER DIE ZEHN GEBOTE

Von dem nachfolgenden Briefwechsel zwischen Willy Haas, Herausgeber der Wochenschrift „Die literarische Welt", und Martin Buber ist die Antwort in der Literarischen Welt vom 7. Juni veröffentlicht worden, leider nicht auch der Wortlaut der Frage, ohne den jene in ihrer Sprachform – die eben die Sprachform einer *Antwort* ist – nicht ganz verständlich wird.

1

Ich weiß, wie sehr Sie mit Arbeit überlastet sind. Wenn ich mir trotzdem erlaube, von Zeit zu Zeit mit einer Bitte an Sie heranzutreten, so sind es nur Dinge, die ich für ganz besonders interessant und wichtig halte.

Ich bitte um die Erlaubnis, heute Ihre Aufmerksamkeit auf die zehn Gebote lenken zu dürfen. Die zehn Gebote werden so ziemlich von der ganzen zivilisierten Menschheit – höchstens die zivilisierten Ostasiaten ausgenommen – als allgemein gültiger Sittenkodex anerkannt. Ich brauche Ihnen nicht zu sagen, sehr geehrter Herr Doktor Buber, daß dieser theoretischen Anerkennung eine strafrechtliche Sanktion nicht entspricht, oder, einfacher gesagt, daß die zehn Gebote in Wirklichkeit weder eine offizielle noch eine inoffizielle Gültigkeit haben. Woher kommt das? Sind sie juristisch schlecht redigiert? Ist so vieles in diesen zehn Geboten obsolet geworden, daß man den ganzen Komplex nicht mehr aufrecht erhalten kann? Welche Gebote sollten gestrichen, welche umredigiert werden? Und als wichtigste Frage: Sollte man diese Umredigierung nicht wirklich vornehmen, um einen kurzen Sittlichkeitskodex für die gesamte zivilisierte Menschheit herzustellen, der von allen zivilisierten Völkern wirklich anerkannt und von allen Strafrechten wirklich mit Strafsanktionen belegt wird? Das heißt, ein Text, den man auf einen Zettel schreiben kann, den jeder Wilde, jeder Analphabet ohne weiteres behalten kann und der tatsächlich den Kern der heutigen Sittenlehre und des Strafrechts enthält?

Ich weiß nicht, ob Sie meiner Meinung sind, – aber was mich betrifft, mich läßt dieser Gedanke, seit er einmal in einer Debatte gefallen ist, nicht mehr los. Die praktischen Folgen, die ich heute nicht einmal andeuten möchte, scheinen mir ziemlich weitgehend zu sein. Man könnte z. B. an die Möglichkeit denken, einen solchen kurzen Kodex nicht nur vom Völkerbund ratifizieren zu lassen, sondern am Ende auch die in Betracht kommenden Kirchen und Religionsgemeinschaften zu bewegen, diese neue Fassung zumindest als authentischen Kommentar zu den ursprünglichen zehn Geboten anzuerkennen. Die katholische Kirche z. B. hat die Möglichkeit, dies im Wege einer Enzyklika zu tun; sie hat schon, wie ich glaube, viel weitergehende Kommentierungen anerkannt, um sich der Zeit anzupassen.

Ich wäre Ihnen ganz besonders dankbar, wenn Sie auf meine Anregungen eingehen und mir Ihre Meinung dazu zeigten. Ich bitte Sie, mir zu glauben, daß es sich hier tatsächlich nicht nur um einen Journalisten-Coup handelt.

2

Sie wollen meine Ansicht darüber hören, was mit den zehn Geboten anzufangen sei, um ihnen eine Sanktion und eine Gültigkeit zu verschaffen, die sie nicht besitzen.

Ich meine, daß die geschichtliche und gegenwärtige Lage der zehn Gebote sich aus einer doppelten (von Ihnen bereits, aber nur ihrer negativen Seite nach, angedeuteten) Tatsache erklärt:

1. Die zehn Gebote stehen nicht in dem personfreien Kodex eines Menschenverbandes, sondern werden von einem Ich zu einem Du gesprochen – mit dem *Ich* beginnen sie, und das *Du* wird in jedem persönlich angeredet: ein Ich also „gebietet" und einem Du, nämlich jedem, der dieses „Du" hört, „wird geboten".

2. Das Wort des hier Gebietenden ist mit keiner auf der Ebene der zuverlässigen Kausalität sich auswirkenden Vollstreckungskraft ausgestattet. Es erzwingt sich kein Gehör; wer sich mit diesem Du nicht anreden lassen will, kann anscheinend unbehelligt seinen Geschäften nachgehn. Wenn der Sprecher des Wortes Macht hat (und die zehn Gebote setzen voraus, daß er Macht genug hatte, um Himmel und Erde zu erschaffen), hat er sich dieser Macht hinreichend begeben, um jeder Menschenperson faktisch freizustellen, sich seiner Stimme aufzutun oder zu verschließen, also ihn selber, das Ich dieses „Ich bin", zu erwählen oder zu verwerfen. Wer ihn verworfen hat, den trifft kein Blitzschlag; wer ihn erwählt hat, der findet keinen verborgenen Schatz; alles bleibt anscheinend wie es war. Gott hat offenbar seinem Willen nach keine Orden und keine Zuchthauszellen zu vergeben.

Das ist die Situation des „Glaubens". Das Hören dessen, was es zu hören gibt, ist nach allen Kriterien der zuverlässigen Kausalität nicht lohnend. Der Glaube ist nicht eine bloße Unternehmung mit einem Risiko, dem die Chance des unermeßlichen Gewinns gegenüberstünde, sondern das Wagnis schlechthin, jenseits der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Zumal für jenen ausgepichten Gläubigen, der es mit dem Tod und dessen Danach so hält, daß dies zu seiner Zeit zu erfahren, aber nicht in der Vorstellung – auch nicht in der „religiösen" – vorwegzunehmen sei.

Nun ist die „menschliche Gesellschaft" – das heißt die jeweils lebende Gesamtheit, soweit sie in den von ihr getragenen Einrichtungen einen Gesamtwillen erkennen läßt – von je daran interessiert, daß von den zehn Geboten, wenn auch nicht die ersten, auf das Verhältnis zu Gott bezüglichen, so doch die übrigen gehalten werden, da es ihrem, der Gesellschaft, Bestande nicht zuträglich wäre, wenn z. B. das Morden aus einem Verbrechen zu einem Laster würde. Das gilt in einem gewissen Maße sogar für das Verbot des Ehebrechens, solange die Gesellschaft nicht etwa ohne die Ehe auskommen zu können meint, was sie bekanntlich noch nie, auch nicht in polyandrer oder polygyner „Primitivität", gekonnt hat, und für das Gebot der Eltern-Ehrung, solange der Gesellschaft an einem Zusammenhang zwischen ihren Generationen und an einer geordneten Übernahme der jeweils zu übergebenden Formen und Gehalte gelegen ist, woran, wie wir an Moskau sehen, auch einer von einer „kommunistischen" Zielsetzung her sich aufbauenden Gesellschaft gelegen sein muß.

Und da die Gesellschaft eine ihr so lebenswichtige Angelegenheit begreiflicherweise nicht auf eine so unsichere Grundlage wie die der Glaubensfrage – Hörenwollen oder Gehörverweigern – stellen mag, ist sie von je bestrebt, die ihr erforderlich scheinenden Gebote und Verbote aus dem Bereich der „Religion" in den der

„Moral" zu überführen, das heißt, aus der Sprache der persönlichen Imperativ-Rede in die der unpersönlichen Soll-Satzung zu übertragen, und sie, statt von dem in seiner Wirksamkeit so problematischen Willen Gottes, von der einigermaßen kontrollierbaren öffentlichen Meinung schützen zu lassen. Da aber auch diese Sicherung noch recht unvollkommen ist, werden die Gebote und Verbote weiter in die Sphäre des „Rechtes" geleitet, das heißt in die Sprache der Wenn-Festsetzung übertragen: „Wenn einer das und das tut, wird ihm solches und solches getan"; wobei als der Zweck des „solchen und solchen" nicht die Beschränkung der Handlungsfreiheit des Rechtbrechers, sondern seine „Bestrafung" bezeichnet wird – die Gesellschaft will also mathematisch-übersichtlich regeln, was Gott so zu regeln verschmäht hat, die Relation zwischen dem, was einer anstellt, und dem, was ihm widerfährt. Und nun gibt es endlich auch Vollzugsorgane, die – wenigstens grundsätzlich – präzise Arbeit leisten, Tribunal und Polizei, Kerkerwärter und Henker. Eigentümlicherweise läßt das Ergebnis immer noch zu wünschen übrig, wenn man etwa nach dem statistisch belegten Ausbleiben eines mindernden Einflusses der Todesstrafe auf die Zahl der Morde urteilen darf.

Das alles (was ich hier der größern Deutlichkeit halber stark vereinfacht dargestellt habe, in der Geschichte nehmen sich die Vorgänge natürlich sehr viel verschlungener und umständlicher aus) ist so lange in Ordnung, als die „Übertragung" nicht beansprucht, eine Übertragung zu sein. Hier ist Plagiat rechtmäßig, Zitat nicht. Wenn die Gesellschaft in ihrer Vermoralisierung und Verjurisierung der zehn Gebote nur nicht behauptet, daß das Produkt – also das des Ich und des Du beraubte Ich-zu-dir – noch die zehn Gebote sei, ist gegen ihre Tätigkeit nichts einzuwenden, da ja nicht zu erdenken ist, wie sie anders ihr Dasein fristen könnte. Unberührt von diesem massiven Betrieb bleibt die Situation der menschlichen Kreatur, die sich mitten in einer Begebenheit ihres persönlichen Lebens angeredet, mit Du angeredet erfährt: „Trage nicht SEINEN deines Gottes Namen auf den Wahn" oder „Aussage nicht gegen deinen Genossen als Lugs Zeuge"; unberührt die Situation zwischen dem ohnmächtig-allmächtigen Sprecher und dem von ihm Angesprochnen, unberührt die gewagte, katastrophale, erlösende Situation des Glaubens. Wenn aber die Gesellschaft sich unterfinge, ihre stimmlose Moral und ihr gesichtsloses Recht für ebendasselbe, für das Wort, nur zeitgemäß aus dem überholten abergläubigen Drum und Dran hervorgeschält, auszugeben, dann wäre etwas geschehen, was noch nicht geschehen ist; und vielleicht wäre es dann für die Gesellschaft zu spät, zu merken, daß es Einen gibt, der es sich verbittet, von Bütteln und Henkern bedient zu werden.

Wenn Sie, sehr werter Herr Haas, mich nunmehr nicht kurzerhand als einen für „unsere Zeit" Verlorenen aufgeben, mich vielmehr nun erst recht fragen sollten, was denn also mit den zehn Geboten anzufangen sei, würde ich antworten: Das, was ich selber zu meinem Teil versuche: zu ihnen hinzuführen. Nicht zu einer Buchrolle, nicht einmal zu den Steintafeln, auf die sie einst, nachdem sie gesprochen waren, „der Finger Gottes" grub: sondern zu der Gesprochenheit des Wortes, zur Schrift der Stimme.

ALFONS PAQUET

EINE VAGABUNDENTAGUNG

Eine Mitteilung darüber und eine der Ansprachen

1

Einen Bericht über die Vagabundentagung in Stuttgart kann ich doch nicht schreiben. Dafür unterschied sich das Treffen zu sehr vom Kongreß. Es war eine Ansammlung von Menschen, die mich alle bis ins einzelne interessiert hätten, denn es war ein menschlicher Boden, kein geistiger. Ich lernte nur wenige persönlich kennen. Und doch war es das Begegnen in einem Lebenszusammenhang. Ich war auch nicht von Anfang bis zu Ende bei dieser Tagung. Wohl war ich wegen der Tagung nach Stuttgart gekommen, Gregor Gog hatte mich eingeladen, auch andere Dichter; doch nur Heinrich Lersch und ich waren gekommen. Ich fuhr ein paarmal den langen Trambahnweg zum Weißenhof hinauf. Dort, hinter der neuen Baukolonie, die wie ein Spiel von weißen Würfeln über den Gärten und Weinbergen der fleißigen schwäbischen Hauptstadt liegt, kommt der Wald von allen Seiten. Nah einem tief eingeschnittenen Seitentälchen, das die Schlinge eines Fahrwegs umfaßt, sind ein paar Waldgrundstücke mit kleinen Wirtschaftshallen und Holzbänken, eines ist der Garten des Freidenkerjugendvereins. Die Karusselgerüste und Reisewagen einer kleinen fahrenden Gesellschaft standen gerade an der Stelle, wo der Weg sich verzweigt. Als ich an dem schönen warmen Maiabend dort hinauf kam, hörte ich schon von weitem die Stimme eines Redners, das Händeklatschen und die Zurufe. Es war der Anfang der Tagung, und der Mann auf dem Holzgeländer, der Redner im Arbeiterkleid mit der saubern blauen Bluse war Gog. Zu seinen Füßen standen vielleicht hundert Menschen, ich kannte von ihnen nur Lersch und den bärtigen, zum Vagabunden gewordenen Studienrat Roltsch, den ich zuletzt im Roten Hamm am Oberrader Mainufer besucht hatte. Sonst waren viele unbekannte Gesichter da, verwegene, verwitterte und auch ahnungslos junge, und neben manchen Gestalten in verschabten Kleidern, in Hosen, an denen Klumpen Landstraße klebten, auch Wandervögel in ihrer Kluft; auch ein paar Frauen, auch ein Kinderwagen.

Ich kenne Gregor Gog seit wir uns zum ersten Mal bei einer Zusammenkunft mit Quäkern aus Amerika, England und Indien in Eisenach begegneten; er lebt seit ein paar Jahren bei Stuttgart in einem kleinen Holzhaus, das er sich in einen gepachteten Obstgarten gebaut hat, er ist vor ein paar Jahren mit seiner jungen Frau und mit Nikolai Scheiermann auf einer Kundschaftsreise wegen Gründung einer Bruderschaftssiedelung in Brasilien gewesen und zurückgekehrt mit der Erkenntnis, „daß Brasilien reifer sei zum Untergang als Europa". Gog ist im Osten, im Posenschen aufgewachsen, war Seminarist, Fabrikarbeiter, Kriegsschiffmatrose, hat China und die Südsee gesehen, nahm im Krieg das Leid der Dienstweigerung auf sich, kennt die Landstraße, war Musterreisender in der Nachkriegszeit, Gärtner und Schreiber. Er ist es, der die Vagabunden zusammengerufen hat. Die Einladung

ging mündlich umher und durch seine kleine Zeitschrift „Der Kunde". Dann hatte sich verbreitet, daß die Behörden die Tagung verboten hätten. Und was nun durch Gerücht und Gegengerücht hindurchgefunden hatte, stand unter den abendlichen Bäumen, und mancher, eben erst gekommen, hörte ausruhend und kauend zu.

Von dem, was auf der Tagung gesagt wurde, manches in heftigster Anklage, in Klage und Erregung, anderes in einer ruhigen Überlegenheit und Tiefe, die ergreifend fühlbar war, mögen diese Auszüge etwas sagen. Am Morgen lagerten wir unter den Bäumen auf der buckligen Wiese; da war übrigens auch Gräser aufgetaucht in seinem gelben, groben Kleid mit dem Netz am Gürtel, der bärtige Mann mit der etwas großen Gebärde und der feierlichen tiefen Stimme, die so gern das Wort Laotse ausspricht ... Ich hörte einen in der dicht gelagerten Schar Stehenden sprechen, den Maler Tombrock, leidenschaftlich verworren und doch immer wieder sich erhebend zu starken Sätzen, einen vielgewanderten, kämpferischen Menschen aus dem Proletariat des Industriegebiets, jetzt hierher gekommen aus Zagreb in Südslawien, unterwegs nach Ägypten ... Nach ihm den blonden ehemaligen Jesuiten, den jetzt alle Landstraßen der Welt befahrenden, der Gesellschaft fremd gewordenen Willy Hammelrath, der mit Anschaulichkeit und Kraft allem, was er über Bruderschaft und Gesellschaft sagte, ein Erlebnis aus dem Sudan zugrunde legte. Er war am oberen Nil mit Arabern in einem Boot gewesen, in einem Hafen hörte er von der Anwesenheit eines Deutschen, der dann auch auf seinem eigenen Hausboot den Landsmann bewirtet, nicht ohne ihm Vorwürfe wegen seines kameradschaftlichen Umgangs mit Farbigen zu machen und ihm später als Gastgeschenk eine Menge Flaschenbier und Fleischkonserven übersandte; lauter Dinge, die eben dieser rassebewußte Professor und Europäer besonders für diesen Fall ausgesucht zu haben schien. H. konnte diese Gaben mit seinen mohammedanischen Gastfreunden nicht teilen und sie ebensowenig für sich selbst verwenden; so versenkten sie das enttäuschende Gastgeschenk in den Nil ... Die Rede von Rudolf Geist hörte ich nicht, wohl aber spürte ich noch am Abend in allen ihre Nachwirkung: tiefe Gefaßtheit, leidenschaftliches Behalten.

Es waren neben wenigen gesprächigen, wenigen agitatorischen oder predigerhaften Menschen viele, wie mir schien, schweigsame Menschen in dem Kreis, die gelernt hatten, ihr Schicksal und ihr Wissen verschlossen herumzutragen, auch Gutgekleidete, bürgerliche Boheme des lokalen Bodens, unnütze beschwerliche, sonderlicher Einzelgänger, die herzukamen, zuhörten und gingen. Ich fühlte mich nicht fremd. Viele Kilometer waren da beisammen wie im Wartesaal einer großen Station, noch mehr eigentlich das, was man nur erfahren und erwandern kann. Einer kam aus dem Schwarzwald und ging zurück in den Schwarzwald, weil er die gute Luft der Wälder brauchte, aber er erzählte von der Ile de France und von Nordafrika, als sei er ein Menschenalter dort gewesen. Manche waren vom Niederrhein, aber sie wußten auch in Lappland, in Apulien, in Griechenland Bescheid. Alte Speckjäger waren da, die Dialekte beherrschen wie andere die Weltsprachen, und der Studienrat ist auch auf der Landstraße Systematiker

geblieben. Am Abend saßen im Halbdunkel der Baumgruppe um den Holztisch mit ihrem Brot in der Hand eine Anzahl beisammen, die sich Geschichten, Schnurren erzählten, wie man sie in der Stadt nicht hört, derbe ländliche Sachen von Bauern, Weibern und Mönchen, die Anekdote von Bismarck im Himmel, die Scherzfrage nach dem Unterschied zwischen dem Weib und der Kuh, die Geschichte vom Bauer, der seinen dummen Sohn ins Nonnenkloster schickt. Der jocus monachorum, dreizehntes, fünfzehntes Jahrhundert, war aufgewacht, noch mit den Händen zu greifen ... Leute standen eine Zeitlang erstaunt und kopfschüttelnd um die Gruppe herum. Mitten in der dichten Schar, die manchmal in ein gewaltiges Lachen ausbrach, befand sich eine Frau, ein schönes ernstes Gesicht, eine wandernde Frau aus dem Österreichischen, wie man mir sagte; sie verzog keine Miene, sie gehörte dazu und nahm auf ihre Weise teil an dieser Heiterkeit nach einem guten Tag.

Denn jeder hatte wohl etwas Befreiendes gespürt, es sind doch wahre und selten gehörte Dinge gesagt worden, und alle wußten, es geht morgen wieder weiter. Am Nachmittag hatte mir in der Menge unter den Bäumen ein kleiner Mann die Hand gegeben, er war eine Weile um mich herumgegangen, bis ihn der Wunsch, mir etwas zu sagen, endlich vor mir stehen ließ. Er war ein Bibelforscher, manches von seinem Wissen stammte aus einem Buch über die Pyramide von Gizeh mit ihren verschlungenen Gängen, die in ihrer drückenden Enge und ihren Lichtöffnungen den Weg durch die Zeitalter zeigen. „Hier kann man es spüren," sagte er, „daß bald Dinge kommen werden, schlimmer noch als der Weltkrieg und die Inflation, und erst danach wird es endlich gut werden. Das Seufzen der Kreatur, hier konnte man es hören, und das Warten auf die Offenbarung der Söhne Gottes." – So ist auf der Tagung dies und jenes ausgesprochen worden, das Nüchterne neben dem Dunkelbewegenden, und niemand weiß, ob sich die Begegnung jemals so oder anders wiederholen wird.

2

Liebe Kumpels!

Ich will den andern Freunden, die euch mehr zu sagen haben als ich, die Zeit nicht wegnehmen und mich mit wenigen Worten begnügen. Ich will nicht von der Landstraße reden, die ihr am besten kennt. Ich bringe euch den brüderlichen Gruß der Dichter und Künstler, die immer bei euch gewesen sind, die immer mit euch waren, die immer mehr im Proletariat lebten als in der bürgerlichen Gesellschaft.

Wo wir uns auch immer umsehen mögen, überall begegnen wir den Mächten, die „Ordnung" schaffen wollen. Eine Ordnung, die keine ist. Auch uns wollen sie einfangen. „Einordnen" nennen sie das. Aber in jedem Künstler lebt die Unruhe, eine innere Heimlosigkeit. Er fühlt sich nicht wohl, er traut den Dingen nicht, wenn er eingeengt oder angebunden ist. Gebunden sind wir, an einen Weg!

Kommt zu uns! kommt zu uns herein! werdet seßhaft! nehmt ruhig unsere Gewohnheiten an! rufen sie uns zu. Aber ich frage: Was wollt ihr denn? Wer hat denn überhaupt eure Städte gegründet?

Landstreicher waren es. Landstreicher haben die Grundsteine zu den dauernden Städten gelegt. Äneas verließ das zerstörte Troja und gründete Rom. Die Märtyrer, auf deren sagenhaften Gräbern Würzburg oder Augsburg erbaut sind, waren auch nichts anderes als Landstreicher. Sie waren Träger einer Botschaft, nicht jedermann willkommen. Sie gingen ihren Weg an den Strömen hin und auf beschwerlichen Märschen durch die Wälder. Sie gingen immer ein Stück weiter als die Kaufleute, die Gesandten und die Pilger, die ja auch immer auf den Beinen sind. Sie, diese Landstreicher, trugen eine Botschaft und starben für sie; ihre Knochen sind Reliquien geworden. Könnt ihr euch vorstellen, daß ein Kolonialwarenhändler Amerika entdeckt hätte? Kolumbus wäre mit seinen winzigen Nußschalen nicht in See gestochen und hätte sein abenteuerliches Ziel nicht erreicht, wenn er es mit pensionsberechtigten Matrosen hätte machen müssen. Seine Mannschaft war zusammengekratzt von der Landstraße, aus den Gefängnissen. Sibirien, Indien wären den Abenteurern, die Europa herausspie, nicht in die Hände gefallen ohne die verzweifelten und enterbten jüngeren Söhne, die sich ihrer Führung unterstellten. Durch sie ist geworden, was heute ist.

Wir sehen wieder und wieder: die Landstreicher, die Vagabunden waren es, die überall den Anfang gemacht haben. Sie wandern, sie haben sich auf eine andere Kraft gestellt als auf Haus und Besitz. Der Landstreicher steht mit seiner Unruhe und seinem Leid mehr auf der Erde als viele andere. Staat, Partei und Kirche, diese Wände und Kulissen, kommen einem echten Gewitter, einer ausgestirnten Nacht nicht gleich, sie verstellen nur den roten Mars des Zornes, den goldenen Jupiter des Weltvertrauens, die weiße Venus des Verlangens und die herrliche, alles liebende Sonne. Es gibt auch Menschen, und das will ich hier sagen, die lieber geistig bei Mutter Grün übernachten als im noch so wohlgemachten Bett der Dogmen, der Paragraphen und Privilegien. Was wissen aber auch die andern von der inneren Ruhe und Freiheit des Vagabunden? Mehr als der Bauer ist der Vagabund mit der Erde verbunden und ihr nahe. Und auch viele mit der Fahrkarte und dem Koffer sind nichts anderes als die ewig Gehetzten und Heimlosen unserer Zeit, die Sucher und die Hungernden, die auf Änderung dringen.

Ich will nicht mehr, als euch einen Gruß bringen und einen Hinweis geben auf die Aufgabe der Dichter, die immer im Gegensatz zur Gesellschaft sein werden, gleichviel was für eine Gesellschaft es sei. In den Menschen ist ein ewiger Trieb, sich an den Rand zu leben, und die es wirklich tun, das sind die, mit denen keine Gesellschaft jemals ganz fertig wird, die Kunden und die Künstler, dieses salzige, dürstende Element. Wie Homer selbst den Olymp lächerlich machte, so betrachten Dichter und Landstreicher die Gesellschaft und ihre gesalbten Worte. Alles prüfend betrachten . . . so sehen wir hinter dem Schein, den Vorspiegelungen der Ordnung die große Not! Diese Not in unser Wissen und in unsern Willen aufzunehmen, um sie endlich zu besiegen, und die Botschaft in uns, daß sie eine frohe Botschaft sei, das ist der Gruß der Künstler und Dichter der Welt, den ich euch überbringe.

HANS EHRENBERG

DRINNEN UND DRAUSSEN–DRUNTEN UND DROBEN

Kreatürliche Glossen zu Goethes Pädagogischer Provinz

Die Struktur des Lebens gleicht im Lebenssystem Goethes einer Zwiebel, die immer wieder geschält werden kann und immer schon dieselbe ist. Kern und Schale sind eins, als Frucht!

In diesem Lebensgefühl liegt eine Statik, deren Gesetz jedoch labiler Art ist. Leicht kann das Gleichgewicht verloren gehen, stellt sich aber auch leicht wieder her. Es ist eine mikrokosmische Harmonie, die sich ins Weltall überträgt, nicht eine auf Urwelttatsachen ruhende makrokosmische Ordnung, die bis ins Innere des Menschen einwirkt. Das Leben sieht sich daher immer als ein Ausschnitt an. Der Rahmen gehört mit zum Bilde, und der Makrokosmos hat keine Satzung, die er an die Ordnung des Mikrokosmos weitergebe. Man kann Goethe einen umgekehrten Theosophen nennen. Wie dieser den Menschen in den Kosmos verkrümelt, um ihn okkult zurückzuerhalten, so verstaut Goethe den Kosmos im Menschen, um ihn aus dem Menschen als ein Bild, eine Anschauung, eine Idee zurückzuholen. Darauf beruht sein Verhältnis zu Spinoza, Gleichnis ohne Übereinstimmung. Goethe ist gewillt alles dem Menschen zu opfern, wenn dieser nur wirklich leben darf. Darin hat Goethe keine ernsthaften Vorgänger gehabt und auch nicht zahlreiche Nachfolger. Was bei ihm Weltanschauung zu sein scheint oder vorgibt, ist ein Lebensgefühl, in dem sich der Primat des Menschen in einem Schattenbild kundgibt, für das der Mensch selber den schattenwerfenden Körper hinstellt. Die Lichtquelle aber ist Glaubensgegenstand gemäß jenem umgekehrten Theosophismus, der anstatt der Erkenntnis höherer Welten höhere Erkenntnis niederer Welten vermittelt, nämlich der Niederungen des menschlichen Lebens. Goethe überfliegt den Menschenlebensstand nirgends, aber sucht ihm eine höhere Erkenntnisform zuzuordnen. Darauf beruht auch jenes eigenartige Erziehungs- und Lebensordnungssystem, das er selber als Pädagogische Provinz bezeichnet hat.

Goethe aristokratisiert die Erde und das irdische Leben. Ohne Höhenflug. Das Kleine bleibt klein, und das Große schlägt das Kleine nicht tot.

Was zu groß ist, wird zum Geheimnis gemacht und hinter eine Wand gestellt, um für das Kleine tragbar zu sein. Anstatt einer hierarchischen Ordnung gibt uns Goethe stets eine solche, die – wie im Theater mit seinen Kulissen – Vorder- und Hintergrund kennt, vielleicht in mehrfacher Schichtung vor- und hintereinander. Man kann bei Goethe geradezu von einer intensiven Abneigung gegen jede überordnende Lebensordnung sprechen. Die patriarchalische Hierarchie hat – gerade seine bürgerlich-patriarchalischen Dichtungen, Hermann und Dorothea, Die natürliche Tochter belegen es – bei ihm keinen Platz mehr. So tritt das sonst Obere in einen Hintergrund, der durch geheimnisvolle Bedeutung gehoben, durch maskierende Verkleidung geschützt wird. Lebensgeheimnis und Lebensschutz gehören Goethe zusammen. Und der Akt der Offenbarung, auch Goethe wohlbekannt, enthüllt und demaskiert, anstatt aus einer anderen Welt hereinzubrechen. Wie hätte sich Goethe mit der geläufigen Verkündigung einer der christlichen Kirchen auf die Dauer – zeitweise hat er es sehr vermocht – befreunden können, wenn er so entschieden die Projektion auf die diesseitige Lebensebene vollzog und festhielt? Das Geheimnis muß dann allerdings erst künstlich hergestellt werden. Da haben wir den Zugang zu den Denkformen, in denen Goethe in der Pädagogischen Provinz sein Lebensgefühl ab- und bewertend entwickelt hat.

Die besondere Rolle des Theaters in Goethes Leben und Anschauung ersieht man daraus, daß es außer dem Theater nirgends ein volles und ganzes „Draußen" gibt. Im Draußen sucht der die Offenbarung im Raume Erwartende seine Sendung. Dort findet er zwar nicht die Sendung, aber die Gestalt. So normiert Goethe für die Bühne die Worte „Schönes und Gutes". Das sind keine Götter, keine Regenten der oberen Welt, sondern offenbarte Gestalten der unteren Welt. Was denn hat der gläubige Mensch dagegen einzuwenden, daß seine himmlischen Personen, wenn von ihnen gar nicht geredet wird, auf Erden „Das Schöne", „das Gute", „das Edle" heißen? Deshalb hätte Goethe nicht eine Kindstaufe im Namen des „Schönen, Guten und Edlen" vollziehen können, und zwar nicht nur aus Verstand, der ihn an solcher Geschmacklosigkeit hinderte, sondern weil er das Schöne, Gute und Edle anders schaute und verehrte denn als Götter, vielmehr: Bild des Lebens, Plastik der Enträtselung, Gestalt der Schaubarkeit. Goethe kennt keine Götzen. So

bildete Goethe seine Schauspieler aus, und so ließ er durch die Bühne seinen Wilhelm Meister sich bilden. Gebildetsein heißt Klassizismus, das soll heißen Form allumlichtet, Schattenwelt im Hintergrund, Menschenwort im Vordergrund, der Leib in der Mitte. Der Raum wird Bild, aber das Bild wird Leben. Voll Wut konnte Goethe Schauspieler anschreien, die es wagten auch nur in einer Probe aus der Kulisse herauszutreten, ja nur mit neugierigen Augen sichtbar zu werden; sie störten den Kosmos der Offenbarkeit; das war ihm wie wenn der Christ den Satan eine Kirche betreten sieht.

Das Theater bietet den geschlossenen Menschen. Dort *ist* der Mensch, dort *wird* er nicht. Ist er auch nur Schein, so ist dieser Schein doch ein ganzer voller Abglanz des Lebens. Es ist ja nur das Draußen, und vom Draußen verlangt Goethe nicht die Würde des Droben. Dankbar genug für wenigstens diese eine Befreiung vom Formlosen, vom bloßen Werden, von der Unklarheit des Drängens und Wollens, findet Goethe auf der Bühne die Überwindung des Geheimnisses, und darin das Gleichnis zur Aristokratie der Gesellschaft. Man hat seine Hintergründe, aber man lebt im Vordergrund. Man steht ganz im Licht, aber man läßt sich seine Geheimnisse nicht rauben. Denn das „Sein" soll gerade „Schein" sein, um das Geheimnis zu retten und doch frei vom Geheimnis zu leben.

Man mache sich deutlich, wie unplatonisch dieses Lebensgefühl war. Dringt der Platoniker immer hinter das Sein, entkleidet metaphysische Kerne aus vormetaphysischen Hüllen, so gewährt Goethe sogar dem Uneigentlichen die Vollgeltung des Eigentlichen. Plato macht Sein zu Schein, Goethe Schein zu Sein. So seinshaft gründet sich ihm die Wirklichkeit. So „schön, edel, gut" ist die Welt. So weit reicht der Arm des Droben Seienden, bis in das Draußen, und schlägt den seinsmüden Drinnenverehrer nieder, den Pietisten, Goethes Zeitgenossen, zu dem auch er selber im Feuer der Jugend, die des Seins eher entraten kann, Bruder gesagt hatte.

Als Wilhelm Meister mit seinen Begleitern die pädagogische Provinz betrat, bot sich ihm unter Führung einer der Aufseher der Provinz, der ihn geleitet, folgendes Bild: Die an der Ernte arbeitenden Knaben und Jünglinge taten also, „die jüngsten legten die Arme kreuzweise über die Brust und blickten fröhlich gen Himmel, die mittleren hielten die Arme auf den Rücken und schauten lächelnd zur Erde, die dritten standen

strack und mutig; die Arme niedergesenkt, wendeten sie den Kopf nach der rechten Seite und stellten sich in eine Reihe, anstatt daß jene vereinzelt blieben, wo man sie traf". Das ist keine plastische Gruppe, sondern ein Bühnenbild, das vollbeleuchtet ständig wechseln kann, und tatsächlich dauernd neue Stellungen einnimmt: Lebendige Gruppe! In ihr sah Goethe das Leben, nie anders. Es war seine Form zu schauen, zu beobachten, zu erleben, zu verarbeiten. Wie man bei einem jeden organischen Wesen eine Form feststellen kann, in der es Umwelt aufnimmt und verdaut, so ist es bei Goethe diese Art, die im Theater ihre beispielhafte Form besitzt.

Wilhelm Meister sucht das Weib. Dieses Suchen verkörpert nicht erotische Persönlichkeitsentfaltung; Wilhelm bleibt bei allen seinen Begegnungen mit Frauen persönlich ein unerotischer Mensch. Sucht er das Weib, so sucht er das Maß, den Menschen, das Geheimnis oder vielmehr die Offenbarung des Geheimnisses. Natalie erfüllt ihm nicht sein erotisches, sondern sein menschliches Ideal. Was in ihm und in Goethe an – fast möchte man sagen unvermeidlicher – Erotik enthalten ist, wird vorher abgewickelt. Die Entwicklung geht von Erotik fort, über sie hinaus. Therese als Episode bringt für Wilhelm seine vollständige Enterotisierung. Das entspricht zwar nicht Goethes Natur, aber es entspricht seiner Idee, und er hält sich für diese nicht unbeträchtliche Askese – merkwürdig wie man aus Goethe gerne das Gegenteil eines Asketen gemacht hat! – schadlos, indem er ein erotisches Märchen dichtet, „Die neue Melusine", und sein ganzes erotisches Empfinden hineingießt. Aber auch da hat er sich vorher durch die „Heilige Familie" rückversichert bei der Askese: „Die neue Melusine" bleibt Märchen, und „Der Mann von fünfzig Jahren" gibt nur einen Nachklang zur Erotik, damit die Askese die Persönlichkeit durch eine tragische Wendung befriedigt. Zuletzt, die Erotik wird nicht verbannt. Das Weib als Inkarnation im Theater, soll heißen Inkarnation von Draußen und Drinnen, von Schein *und* Sein, ist in der Welt Goethes unentbehrlich, rettet den Menschen im Manne, rettet das Geschlecht, um es nicht abzutöten.

Ist Natalie Inkarnation der Askese, ist sie Heilige? Vorfrage: was ist Mignon? wiederum Askese, nämlich Erotik ins Kindhafte zurückgedrängt und im Kindhaften aufgenommen. Natalie also ist Weib, nicht Heilige

nach dem Paar Droben und Drunten, wohl aber Heilige nach dem Paar Draußen und Drinnen. Sie offenbart das Drinnen und heiligt dadurch das Draußen. An dieser selben Heiligung geht Ottilie zugrunde, während Eugenie sie am strengsten, am asketischsten vollziegt, und Charlotte um ihretwillen, um der Heiligung des Draußen willen, ihr Drinnen absterben lassen muß. Die Reihe der Asketen und Asketinnen Goethes ließe sich mehren. Goethe selber erfährt die Askese in voller Wucht erst verspätet, in Marienbad als noch jugendlicher Greis, nachdem er sie so lange und so oft in das Blut seiner Dichtung eingespritzt hatte. Darum hat Goethe nie „gefunden". Darauf, was Weib als Glück, was Frau als Segen, was Geliebte als Seele bedeutet, auf das ganze Hohe Lied der Liebe, körperlich, geistig, seelisch, hat Goethe resigniert. Die Resignierten dieser Erde haben einen großen Menschen notwendig gehabt, sie haben ihn erhalten. Nichts war ihm daher so zuwider, wie Leidenschaft, Schwärmerei, Pathos, Rhetorik, Geschwollenheit, Ideologie. Ein großer Mann ohne Pathos, das ist selber eine höchst pathetische Sache. Und aus Resignation wirft sich Goethe auf – Pädagogik: „Die Entsagenden" heißt der zweite Titel von Wilhelm Meisters Wanderjahren!

Man könnte erstaunt sein, daß Goethe überhaupt so etwas unternimmt. Warum gerade er, der aller Schulgeisterei und Schulmeisterei Abholde, eine Pädagogische Provinz ersinnt, erdichtet, aufbaut, erscheint abstrus. Wer wäre wohl weniger Erzieher gewesen als Goethe?! sowohl im Leben wie auch im Werke! Ob erzogen, ob unerzogen, er verändert keinen Menschen. Da gilt geprägte Form, da gilt Dämon: nach dem Gesetz, wonach du angetreten so mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen! Verneinung aller Pädagogik! Auch die pädagogische Provinz gibt Schulmeistern nichts, ist auch nicht Geist vom Geist eines Pestalozzi. Da ist ja alles Bild geworden, nichts ist Werden, nichts wirklich Er–ziehung, nichts Strafe, nichts Gesetz, nichts Schule, nichts Ziel, nichts Prüfung, nichts Vorbild. Eine Pädagogik ohne Vorbilder ist ein Monstrum, Widerspruch wider sich selbst, kein Ideal, nichts für junge Menschen, keine Begeisterung, kein Mitsichreißen – eine wahrhaft resignierte und vielleicht deshalb eine wahre Pädagogik.

Diese Pädagogik wird von einem einzigen Worte beherrscht, dem Worte Ehrfurcht. Vor wem? vor dem Erzieher? vor dem Zögling? vor

dem Ideal? Oder Ehrfurcht selber als Ideal? Letzteres trifft zu. Daher eine Pädagogik ohne Zweck. Keine Politeia. Und wiederum das Gegenteil Platons.

Heute macht man mit Ehrfurcht Zweckpädagogik. Das hat Goethe nicht hervorrufen wollen. Ehrfurcht vor dem Leben, das ist eines der beliebten Zeitworte. Goethe hatte nicht vor etwas Ehrfurcht, denn er hatte Ehrfurcht an sich. Hierin liegt seine heile Bedeutung. Die pädagogische Provinz wäre mehr ein Kloster zu heißen, wenn es je Klöster gegeben hat, die sehr so nur das Leben nach der Art der Lilien auf dem Felde gekannt hätten. Aber, wendet man ein, wird in Goethes pädagogischer Provinz nicht unterrichtet und gelernt? sicherlich, denn Faulheit und mystisches Auf-den-Nabel-Schauen war dem Meister mehr zuwider als zweckerfüllte Aufzucht. Und doch führt die Ehrfurcht, die dort geübt wird, nirgendwohin. Weder nach „dort", noch nach „hier". Sie vertritt keine Weltanschauung. Da ist alles drinnen wie draußen. Da ist nichts droben, nichts drunten, kein Gericht – denn das Dasein ist das Gericht, und doch keine öde Gleichmacherei, keine taube Toleranz, keine weiche Gutmütigkeit. Und betrachten wir Goethes Gebot der Ehrfurcht nun genauer, denn Gebot ist es für ihn.

Drei Richtungen, jede der anderen gleichwertig, obschon nicht gleichartig und daher abgestuft! Goethe geht von der Voraussetzung aus, die nachzuprüfen wäre, daß dem Menschen von Natur keine Ehrfurcht innewohne. Hat sich für Goethe Erbsünde so verwandelt? Ehrfurchtslosigkeit? oder spricht hier eine bestimmte vereinzelte Kultur- und Zeiterfahrung? Schwer zu entscheiden! Jedenfalls verhält es sich so, daß die vererbte Sündhaftigkeit Goethe in der Erscheinung mangelnder Ehrfurcht sichtbar wird. Was aber ist Ehrfurcht? ein Schweigen, ein Stillesein, ein Ansich-Halten! Der Ehrfurchtslose schwatzt, betäubt sich, faßt alles mit ungeschickten Fingern an. Wenn die Ehrfurcht Goethes Erziehungsziel darstellt, so nennen wir solches Ziel eine Haltung, nicht ein Tun, nicht ein Denken, nicht ein Können. Und in inneren und äußeren Haltungen drückt sich die Ehrfurcht dreifach aus.

Der Mensch schult zu Wissen, zu Können, zu Tun. Goethe schult zu Haltung, zu Sein, das Dasein in sich aufgelöst hat. Ein solches Erziehen scheint zwecklos. Keine eindeutige Aufgabenstellung läßt sich

daraus herleiten, kein präzises Verantwortlichkeitsbewußtsein davon gewinnen. Der Aristokrat ist auch ein zweckloser Mensch, weil er nicht unmittelbar in die Weltarbeit verstrickt ist, ihren Schweiß nicht erleidet. Volkhaft wird Goethe nie. Menschhaft ist er immer.

Ist Ehrfurcht Haltung, so ist sie Haltung schlechtweg – einzige Haltung, die sich selber Sinn und Bedeutung verleiht. Wieder ist Drinnen Draußen und wechselumgekehrt. Minderwertigkeit des Draußen, Verschwommenheit des Drinnen sollen beide abgewehrt sein. Der Leib wird total sinnhaft, die Seele total Gestalt. Keine unendliche Kette wird angestückt. Die Gestalthaftigkeit der Seele sichert Goethen gegen Romantik, die totale Sonnenhaftigkeit des Leibes hemmt ihn vor dem Christentum. Antik, klassisch, ist er gleichwohl unverkürzt modern, denn sein Menschentum erstrebt nicht noch duldet geschlossene, verschlossene Persönlichkeit, wirklich antiken Menschen.

Haltung ist alles. Sie muß daher auch alles umfassen. So bekommt Haltung Richtungen. Die Gliederung in ihnen gibt dem Vorgang der Haltung Wirklichkeit. Nach oben, nach unten, geradeaus! Dort das Ideal, hier die Tragik, zuletzt der Ernst. Dort Gott, hier das Geschick, zuletzt das tätige Leben. Handeln darf nicht Ziel, sondern soll Frucht sein. Denn der Aristokrat, nicht im Blute als solcher geboren, sondern dazu erkoren und durch Geist erzieherisch geprägt, ist sinnvoll bestimmter Aristokrat, Aristokrat des Leitens, des Handelns, des selber Erziehens. Führer, Lehrer, Täter sind die drei Richtungseffekte der ehrfürchtigen Haltung. Der Lehrer schaut auf den Himmel, der Führer blickt nieder auf die Geschicke und Leiden, der Täter schaut geradeaus in die Welt, gegen die er „Front macht", wie Goethe sein Handeln heißt.

Ehrfurcht als Lebenssinngeber bedeutet aber wieder Resignation. Sowohl die Lehre wie die Führung wie die Tat werden, ehe sie geboren werden, unter ein beschränkendes Gesetz gebracht. Sie dürfen sich nicht ausleben noch hingeben. Hier wird der Reiche arm, der Arme aber begütert. Jede echte Aristokratie mäßigt die natürlichen Unterscheidungen des Besitzes und der Begabung. Deshalb kann sich keine Aristokratie gegen Demokratie ganz verwahren. Ohne Resignation würde das Demokratische sogar schnell durchdringen. Hier sind wir nun ganz im Mittelpunkt Goetheschen Wesens:

An den Grenzen der Welt verzichtend, so hat es Goethe einmal ausge-

sprochen, wird der Ehrfürchtige zum Bildner, wie er gebildet ist, Mann auch für das Volk, ob er selber auch volklos bleibt, Demokrat in der Wirkung, wie er persönlich aristokratisch lebt. Denn dieser Aristokrat hat keine Aristokratie, für die er kämpfen könnte. Da fehlt die Oligarchie, da fehlt die Feudalität, da fehlt die Tyrannei. So schlägt das Bild scheinbar ins Gegenteil um. Ist Haltung nur Vorbereitung auf Tat? Doch nicht, wohl aber ist Tat Nachbereitung der Haltung.

Und Haltung wäre ja nur Theater, nur angenommene Attitude, wenn sie nicht erzieherisch gemeint wäre, wenn keine Lebenspädagogik darauf fußen soll, wenn keine Tat daraus ihren Ursprung gewönne. So erweitert sich das Theater, das vollkommenes Abbild des Seins ist, zum Sein selber. Und in den drei Richtungen der Ehrfurcht gewinnt Goethe, der Erzieher, eine universale Bestimmung und einen universalen Inhalt. Schien es zuerst so, als könnte sich Goethe damit begnügen, einen Menschen zur Haltung schlechtweg zu erziehen, so erfahren wir nunmehr, daß die Haltung ihn zur „Welt" erziehen soll. Und die pädagogische Provinz wird zur weitweiten Universalschau aller Dinge. Auf die Enge folgt die Weite, auf die Stilisierung die stoffliche Füllung, auf die Gebärde die Eroberung. Es ist ein System, was keimhaft in der bloßen Haltung schlummert. Weltumspannende Philosophie wird aus dem kleinen Samen geboren. Weltordnung erhebt sich auf dem Grunde einer ordnenden Gebärde. Schein zum Sein bestimmt – *wird Sein*!

Inwieweit ist nun diese Haltung und die der Haltung zu verdankende Ordnung eine Bindung? Wenn die Bindung nur von innen nach außen gehen soll, hat sie keinen weiten Bereich ihrer Wirkung. Denn Goethe bindet zwar das Draußen an das Drinnen, aber das Drinnen nicht an das Draußen. Das Drinnen wird vielmehr entbunden, und das allumspannende Lösen, dem sich Goethe hingibt, löst gewiß nicht auf, löst ja nur, um zu lösen. Denn Lösung ist Goethe alles.

Wird Schein zu Sein, so müssen wir die scheinlose, blinde und lichtlose Grausamkeit des Seins missen, Existenz wird nicht aufgerollt. Wenn Goethe an die Details seiner Pädagogik herangeht, überwältigt ihn bare Verständigkeit. Verantwortungslosigkeit vor dem Draußen enthebt den Ehrfürchtigen aus Entweder-oder-Entscheidungen der Existenz in ein Spiel von Verstandeserwägungen und Verstandesvermittlungen. Das gibt

jenen oft beinahe komischen Goethe, der die Kleinigkeiten des Daseins als große Dinge behandelt und den Millimeter mißt wie die Meile. Das größte Genie verachtet die Genialität. Als wollte es sich selbst korrigieren, unterwirft es die Willkür rein geistiger Tätigkeiten, z. B. der Musik, einem pedantisch-strengen Lerngetriebe. „Was uns aber zu strengen Forderungen, zu entschiedenen Gesetzen am meisten berechtigt, ist: daß gerade das Genie, das angeborene Talent sie am ersten begreift, ihnen den willigsten Gehorsam leistet", auf daß es bleibt, daß „die vorzüglichsten Menschen übereinkamen, das Notwendige, das Unerläßliche für das Beste zu halten; und gereicht es nicht überall zum Glück?"

Nichts ist peinlicher, als die Gebundenheit des Genies an sich selbst. Ihr entläuft Goethe wie Luther dem Kloster und wie Augustin den Philosophien. Aber hierin ihn als Lehrer und Interpreten des Lebens zu nehmen wird unmöglich. Ohne Verantwortung vor dem Draußen, muß ihm zum Grundsatz werden: „unser ganzes Leben und Sein ist Ausstellung". Und gerade das was in Goethes Welt gesetzgebend herrscht, das Theater des Scheins, Seinswerdung, die Bindung des Draußen an das Drinnen ohne Rückkoppelung des Drinnen an das Draußen, wird unter laut vernehmbaren Schmerzensworten des Dichters und seiner gedichteten Hauptgestalt, Wilhelm Meister, in der pädagogischen Provinz von dem Bildungsprinzip, das dort regiert, ausgeschlossen und verbannt. Im Rahmen der Künste empört sich die Verständigkeit pädagogischer Kunsterwägung gegen die Lebensstilisierung des Theaters. Wenn jede Kunst sich vom Einzelnen soweit entfernen will, daß sie „allen anzugehören scheinen möge", wenn die bildenden Künstler wie Könige und Götter leben sollen, weil sie „in der Außenwelt leben und ihr Inneres gleichsam unbewußt an und in dem Auswendigen manifestieren", während die Musiker primitiv und einfach hausen, weil „sie immer in sich selbst gekehrt sein müssen, ihr Inneres auszubilden, um es nach außen zu kehren", so fallen alle existenziellen Bindungen der Lebensstilisierung hinweg, und das Theater wird zum Verführer für den, der von ihm die Grundsätze der Lebensform bezieht. Ja, muß, so frägt sich Goethe, nicht auch er selbst sich vorwerfen, er habe „im vielfachen Sinne mehr Leben und Kräfte als billig dem Theater zugewendet"? Was bleibt da übrig als festzustellen, daß „die theatralische Sendung" Wilhelm Meisters in ihrem Schlußstück „Pädagogische Provinz" sich selbst aufhebt? Allerdings, wo Verneinung Selbst-

verneinung ist, darf sie nicht als Nihilismus gelten, und sogar das Regiment der Verständigkeit verrät wiederum das Gesetz der Askese als Regierer über den Regierern.

Unverwachsen mit der Umwelt, unverwurzelt in der Außenwelt, ungebunden gegenüber dem Rahmen des Daseins, wenden sich die Lebenskräfte Goethes stets nach innen zurück. Sein Drinnen erkennt keinen Nebenbuhler an. In zäher Eifersucht wacht es über den Stunden und Jahren Goethes. Es malt sich in der pädagogischen Provinz dauernd Gemeinschaften aus, in denen auch der schaffende Künstler und Geist stehen soll. Aber es sind Phantasiegemeinschaften – gleich der Gemeinschaft der pädagogischen Provinz selber. Mitten im Alltag, drinnen in der Außenwelt, sind es Märchengemeinschaften, und die pädagogische Provinz ist eine Märchenprovinz. Der Pädagoge als Märchenerzähler! der Erzieher als Dichtender! Hier bricht auch Askese ab. Vor dem Drinnen der Kunst beugen sich alle Kniee. Durch die drei Gebote der Ehrfurcht scheint es gegen Ausschweifung und Gesetzlosigkeit gesichert. Durch die Warnung vor dem Theater scheint es wider die Versuchung bewahrt. Durch den Verstand aller seiner Drinnen-Ordbarkeiten scheint es vor der eigenen Chaotik gerettet. Im Tempel dieses Drinnen ist still die Welt, ist befriedet das Leben, ist gereinigt der Mensch. Was gelöst wurde, ist wirklich gelöst. „Tausendfach und schön entfließe – Form aus Formen deiner Hand – und im Menschenbild genieße – daß ein Gott sich hergewandt. / Welch ein Werkzeug ihr gebrauchet – stellet euch als Brüder dar – und gesangweis flammt und rauchet – Opfersäule vom Altar". Allerdings, diese vollkommene Drinnenwelt ist auch für Goethe nur eine – Provinz, kein Staat, kein Reich! Und ihre Residenz ist ihre wirtschaftliche Kraftkammer, der Bergbau, wo der einstige Gefährte leichter Theatertage, Jarno, als ernster Montanos, den Faden der äußeren Ereignisse des Lebens wieder aufnimmt, um ihn weiterabzuspulen. Der Bergbau verbindet Märchen und Wirklichkeit, ersetzt für das Drinnen, das sich kein Regiment eines Draußen gefallen lassen will, das Draußen, falls dieses zu einem, wenn auch nur höchst irdischen – Drunten wird. In dieser Umgruppierung erscheinen die Lebenselemente der Pädagogischen Provinz zu einem letzten Male noch einmal umgeordnet und neu aufgebaut.

Wie die Mütter in einem unwegsamen Orte wohnen, wo kein Mensch zukommet, also läßt Goethe seine Götter unterirdisch tronen, da ihm der Himmel besetzt dünkt. Wie die Könige in Goethes „Märchen" im unterirdischen Hohlraum ihren Palast besitzen, und von diesem dunklen Schloß aus die Oberwelt regieren, also wird überhaupt die gewöhnliche Oberwelt zum Droben und die Welt der Bergwerke, der Gnomen, Zwerge, Geister und Dämonen zum Drunten. In diesem Drunten werden aber die Götter untergebracht, denen im Droben der Oberwelt kein Wohnen möglich ist. Die Oberwelt, teils Gebieter und König des Lebens, teils Untergebener einer Geheimherrschaft, die drunten in unsichtbaren Räumen, hinter Märchentüren in sonderbaren Provinzen ihre Paläste hat, schwebt als einzige echte Wirklichkeit „über den Wassern", angehaucht vom Geiste des ewigen Droben, das, nie geleugnet, jedoch nie erbeten, seine Diener im Drunten mit Herrschaftsgewalt ausgestattet hat. Denn die Gewalt bleibt Gewalt, aber ihre Träger sind Delegierte der Obergewalt, Zwischenregenten, Minister und Regenten, und die soviel umgekehrte Weltordnung, in der Goethe lebt, entschlägt sich alles Götzentums wieder und wieder. Rauschend ergießt sich das Genie im eifersüchtig behüteten Drinnen-und-immer-wieder-Drinnen, asketisch verschlossen gegen das obere Droben ewiger Allmacht.

Für das wahre Droben springt dabei unvermerkt etwas Ungeahntes heraus. Der Himmel entflieht dem aufteilbaren Weltenraum, entschwebt ins rein Überweltliche. Das falsche Jenseitsgefängnis verläßt der lebendige Gott, und seine wirkliche Wohnung im echten Jenseits wird mit unfaßbarer Leuchte gesichtet. „Über Himmeln und Erden" nennt das die Schrift. In einem Orte, wo niemand zukommet, wohnt nach ihr der einig Wahre. A und Ω stehen außerhalb der Lebensordnung des Daseinsbaues Goethes, nur das Und, das zwischen Anfang und Ende ist, wird von ihm als Seil durch den ganzen Kosmos geworfen. Die Anbetung von „anderen Göttern" durch christliche Völker wird verworfen. Es siegt der EINE. Entweder herrscht Goethen gar kein Gott und es wird keiner angebetet, oder es waltet und wird geglaubt allein der Gott aller Götter in dem Droben über allen Droben. *Entweder – oder!* Mehr hat Goethe nicht verraten. Das Geheimnis seiner Entscheidung hat er sich gewahrt. Gleichwohl, soweit wir es vermochten, haben wir es ihm entlockt. Wer es aber besser und mehr vermag, der tue danach! Uns ist es nicht gegeben noch erlaubt.

JOSEPH WITTIG

DIE WÜSTE

1. Traumerfahren

Andere erzählen manchmal Geschichten, die wirklich wunderschön sind, weil sie rätselhafte Verknüpfungen und Verwirrungen des Lebens in überraschender Weise auflösen, so daß sich dem Leser das Leben wieder ganz annehmbar und sogar angenehm und lieblich anläßt, aber am Schluß kommt es heraus, daß es ein Traum war, was wie eine Wirklichkeit erzählt wurde. Ich bin dann immer innerlichst enttäuscht und verletzt, und es ist mir, als hätte ich Gott begegnen wollen und er wäre es doch wieder nicht gewesen.

Ich will heute etwas wie einen Traum erzählen, wovon ich am Schlusse sagen muß, daß es kein Traum, sondern eine Wirklichkeit ist. Sie spielt – ich muß dieses Wort schon gebrauchen, obwohl heute die Welt das Wort Spiel nur noch für gewisse Betätigungen und Genüsse der Kinder, der Tiere, der Faulenzer gebraucht und achtungsvoll nur dann anwendet, wenn es mit der gehörigen Fracht von Zwecken, sportlichen wie hygienischen wie volksbildnerischen wie geistigen, belastet ist; – sie spielt – ich muß an die Schriftlesung des Festes Mariae Unbefleckte Empfängnis aus dem Buch der Weisheit, den Sprüchen Salomons 8, 22–35, denken, wo von der Weisheit und, in kirchlicher Übertragung, von Maria, einem wirklichen Menschenkinde, also gesagt wird: Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt, von alters her, bevor die Erde geworden. Noch waren die Tiefen nicht, und ich war schon empfangen; noch waren die Wasserquellen nicht aufgesprungen; noch standen die Berge nicht fest in Gewalt und Wucht; vor den Hügeln ward ich geboren. Als er dem Meere ringsum seine Grenze setzte und den Wassern das Gebot gab, ihre Ufer nicht zu überschreiten, da war ich bei ihm und ordnete alles. Und ich war in Entzücken Tag um Tag, und ich spielte vor ihm allezeit; spielte auf dem Erdkreis, und meine Wonne ist es, bei den Menschenkindern zu sein. So spielt die Wirklichkeit, die ich wie einen Traum erlebte, einige Meilen südwestlich von Kairo, so daß sie von dem nüchternsten Geographen mit seinen Mitteln gemessen und seinen Worten genannt werden kann.

Unsere Reisegesellschaft war in Kraftwagen durch die Straßen von Kairo zur Höhe der Festung gefahren. Von den Kraftwagen sagt ein die großen Wellen der Geschichte überschauender Mensch, daß ihre Erfin-

dung nun endlich Raum und Zeit überwunden und aus mächtigen Trennungswällen in schmale Furchen verwandelt habe, die schier nicht mehr zu spüren sind. Mühelos und geschwind wie im Traum wird der Mensch im Kraftwagen von einem Ort an den anderen versetzt. Es liegt kaum mehr eine nennenswerte Zeit zwischen den Orten und kein Raum mehr zwischen den Zeiten. Die ganze Welt kommt in einen anderen Aggregatzustand. Jegliche Statik wird aufgelöst. Kein Berg und keine Burg bleibt ruhig stehen, keine Linie prägt sich fest in das Gedächtnis ein, keine Farbe bleibt unvermischt neben der anderen stehen. Alles stürzt herbei und flieht und fliegt vorbei. Unsere Wagen hatten so weiche Kissen, daß wir wie in Betten dahingetragen wurden. Es war eben noch harter Winter gewesen in unseren schlesischen Bergen, und auch noch um die ersten Palmen in Triest wehten Schneeflocken. Zwischen Alexandrien und Kairo war schon die zweite Ernte vorüber, und in einem Rosengarten in Kairo hob es mich in berauschenden Düften in das Hausgärtlein meiner Mutter zur Hochsommerzeit. Es redete jemand von Christi Himmelfahrt und von Pfingsten, als würde das in fünf oder sechs Wochen sein; ich konnte kaum wach genug werden, um dem Gespräch recht zu folgen. Denn solcher Rosenduft und ein Reden von kommenden Pfingsten verwirrte mein ganzes Kirchenjahr. Und wiederum, eine Woche später: Ostern war vorbei. Wir hatten es noch daheim in Neusorge gefeiert. Aber da gingen wir auf der Via dolorosa in Jerusalem und besuchten die Grabeskirche. Da war es überhaupt gar noch nicht Ostern; da war Karfreitag, und es war, als ob da immer Karfreitag bleiben wollte; als ob da noch nie eine Ostersonne in all die Trostlosigkeit hineingeschienen hätte. Und es paßte zu dem Traum, daß die Türen, noch ehe wir uns recht umgesehen hatten, zugesperrt wurden, weil eine der an der Grabeskirche mitbeteiligten christlichen Konfessionen ihr Osterfest *vor*bereiten wolle. „Die feiern nämlich Ostern etwas später als wir", erklärte der Führer. Vielleicht haben wir es zu zeitig gefeiert! Ich kam aus dem Traum nicht heraus.

Der Kraftwagen hat eine Bresche gefahren in die Front der uns zugekehrten Welt. Wohl sind auch schon Schnellzug und Expreßdampfer dawider angefahren; sie haben aber die Front nur eingebogen. Der Schnellzug war zwar noch geschwinder in der einen, festbestimmten, steifen Richtung, aber die Front wußte immer schon genau, wo er anfahren werde, und konnte sich danach richten. Der Kraftwagen dagegen

ist nicht an die Steifheit des Eisens gebunden, kann bald da, bald dort erscheinen und unerwartet vorstoßen und die alte Front der Welt viel gefährlicher bedrohen. Die von Raum und Zeit verhinderte Ubiquität, das gleichzeitige Überallsein, kann freilich auch vom Kraftwagen nicht herbeigezaubert werden, aber ein Hiersein und Dortsein schier zu derselben Zeit in traumhafter Verwandlung des Raumes und in sieghafter Verkürzung der Zeit ist uns im Kraftwagen gegeben. Ich sah einen solchen Wagen vor dem Hause eines Schwerkranken. Und der Wagen sprach zu mir: „Du freust dich an meiner Gestalt und am Glanze meiner Farbe. Freu dich, ich bin soeben im Wettlauf dem Tod zuvorgekommen!"

2. Das dritte Gesicht

Es kommt wohl vor, daß ein besonders starker Traum auch über den Rand der Schlummerstatt Dauer und Macht hat. Er bezieht auch das Waschbecken und den Frühstückstisch und den Weg zum Büro oder zur Schule in seinen Bezirk ein und trägt den von ihm ergriffenen Menschen auf seltsamen Flügeln wohl noch durch den halben Tag. Es ist, wenn auch viel angenehmer, wie nach einer langen Seefahrt: Das gewaltige Schaukeln des Schiffes wirkt nach; der sonst so sicher sich gebärdende Horizont hebt und senkt sich noch viele Tage; die Füße haben eine andere Haltung zur Welt bekommen. Mancher Seefahrer spürt auf dem Schiffe keinen schwankenden Boden, aber auf dem Festland schwankt ihm der Boden.

So reicht auch die traumhafte Schau weit über die Haltestelle des Kraftwagens. Welt und Mensch werden anders auf jeder Fahrt – und bleiben anders.

Nach einem Besuch des Zoologischen Gartens von Kairo hörten wir, daß die Brücke zur Stadt in dieser Zeit für den Kraftwagenverkehr gesperrt sei. Wir mußten die Elektrische Bahn benutzen. Der Wagen war überfüllt. Wie zum Spott nannte eine Inschrift im Wagen die Höchstzahl der möglichen Mitfahrer. Doppelt so viele fuhren mit, und als mehrere Araber mit einem großen Kasten einsteigen wollten, weitete sich der Raum unter dem Zauber lauten Geschreies und fröhlichen Lachens so, daß auch sie noch Platz fanden. Es war ein Raum, in dem nicht die Vorschrift regierte, sondern irgend etwas anderes. Ich hatte einen Sitzplatz gefunden, merkte aber bald, daß eine Gruppe betagter Araberinnen in der Nähe stand und von mir sprach. Ich stand sogleich auf und bot

der ältesten von den Frauen meinen Platz an. Aber mit einer Flut von freundlichen Worten und ganzen Lichtgarben von freundlichen Blicken drängte sie mich auf den Platz zurück. Ich verstand keines der Worte. Oder ich verstand sie so, wie man im Traum Worte versteht: Sie haben eine im Wachen nie verkostete Seligkeit in sich; wenn man sie aber beim Aufwachen wiederholen will, gehören sie einer fremden Sprache an und lassen sich nicht übersetzen. Und was die Frauen von mir sprachen, deutete der Blick als einen Lobgesang auf mich, so daß ich sehr verlegen wurde. Und warum tauchte das Bild meiner seligen Mutter vor mir auf? Und warum klang es so wie in der Bibel, wenn Frauen einander selig preisen um ihrer Kinder willen? Immer wieder nahte sich die Hand der greisen Chorführerin und legte sich in mütterlicher Zartheit auf meine Schulter und an mein Herz, und als die Frau den Wagen verlassen mußte, rief sie mir immer wieder den arabischen Gruß zu, der da heißt: „Sei glücklich!" Ich habe schon viele Liebe von den Menschen erfahren und weiß, wie gut sie tut. Aber ich konnte mir doch immer den Grund denken. Hier kam sie aus grundlosen Tiefen wie im Traum.

Der Träumende ist in fremden Ländern wie daheim; er hat wenigstens manche Orte schon oft gesehen, in manchen Häusern schon oft gewohnt. Weilt er nun aber wirklich im fremden Land, dann kann er kaum an Wirklichkeiten glauben. Oder ist es mir nur in Ägypten und Palästina so ergangen? An einem der freien Tage, an dem die Reisegefährten ihre besonderen Wege gingen, nahmen sich unser einige Freunde aus Jerusalem an und zeigten uns die Wunder der Siedlungen ihrer Volksgenossen im Gebirge Juda. Da kamen wir auch nach Ain Karim, das wir aus dem Schulunterricht als „Sankt Johann im Gebirg" kannten, als den Ort des frohen Grußes und des seligen Magnifikat. Als wir die Straße vom Marienbrunnen bergan gingen, sah ich schon von fern an der Straßenmauer eine hohe Greisengestalt lehnen. Die Augen des Greises musterten unsere kleine Gruppe, so daß ich dachte, er kenne wohl die Freunde aus Jerusalem. Denn es breitete sich eine Freude über sein ganzes Antlitz. Er ließ aber die beiden Freunde vorübergehen und neigte sich plötzlich ganz ehrfürchtig und voll leuchtender Freudigkeit vor mir, breitete auch seine Hände aus und formte seinen Mund zu Worten, die ich auch in der fremdesten Sprache als Segensworte verstanden hätte. Ich war ob solchen Grußes – der Greis war kein Bettler – verlegen, schaute zunächst

auf meine Freunde aus Jerusalem, ob ich etwa um ihretwillen so geehrt wurde, schaute dann an meinem Rock hinab, ob er sich etwa in eine weiße Tunika mit goldenem Saum verwandelt hätte. Meine liebe Anka, die neben mir ging, stieß mich an und raunte mir zu: „Sieh, da grüßt dich einer so freundlich!" Das dauerte Gott sei Dank alles nur einen Augenblick; mein Gesicht war ohnedies von selbst gleich froh geworden, so daß der Gegengruß nicht unhöflich auf sich warten ließ. Es war alles so echt und täuschungslos, daß ich nicht einmal denken mag, es könne eine Verwechslung vorgelegen haben. Von keinem Gruß weiß ich sicherer, daß er mir galt, als von diesem Gruß. Er ward auch mit keiner Miene zurückgenommen, als ich weiter schritt. Die Freude blieb auf dem Antlitz des Greises unverändert stehen, leuchtete nur von neuem auf, als ich mich noch einmal umwandte. Und in meinem Herzen blieb eine Seligkeit bis auf den heutigen Tag. Wie von einem sehr tröstlichen Traum, von dem man am frühen Morgen sagt: „Den hat mir Gott geschickt."

Ich las jüngst in einer Zeitschrift von drei Gesichtern unter den Völkergemeinschaften der Erde. Das eine Gesicht hat Moskau dem Gemeinschaftsleben seiner Völker aufgeprägt, das andere Rom, Gesichter von gewaltigen Kolossen, beide übermenschlich bis an die Grenze der Unmenschlichkeit oder über diese Grenze hinaus, das eine, wie es offen bekennt, in das Widergöttliche hinein, das andere, wie es unter Vorweisung heiliger Urkunden betont, in das Göttliche hinein. Das dritte Gesicht aber ist in Wirklichkeit noch nicht da. Aber der Frager ist da, der da fragt: „Gibt es zu diesen beiden noch ein drittes, ein noch nicht existentes, aber werdendes – über jene beiden hinaus werdendes? Zu den beiden allhin wahrnehmbaren tönernen Gesichtern ein drittes, noch verborgenes, eines von Fleisch und Blut, mit heiterer Stirn, liebenden Augen und einem Mund, der singen kann, ein menschliches Antlitz?"

Dieses dritte Gesicht ist ein Traumgesicht, aber dieser Traum offenbart sich nicht als Schaum, sondern als mächtiges Glaubensbekenntnis: „Ich glaube an Jerusalem!" Als Glauben, der die Verheißung für sich hat. Ich glaube an Jerusalem, die Stadt inmitten der Wüste.

Ich denke an das Weib von Kairo und an den Mann von Ain Karim. Sie hatten das Antlitz von Fleisch und Blut, mit heiterer Stirn, liebenden Augen und einem Mund, der so grüßen kann, als sänge er das Magnifikat. Es war aber wie ein Traum. Niemand sage, das seien nur zwei Einzel-

gesichter gewesen. Das Gesicht von Völkergemeinschaften ist nichts, wenn es nicht Einzelgesicht ist.

3. Das fehlende Wort

Also in einer Geschichte, die wie ein Traum beginnt und erst am Schluß den Glauben an die Wirklichkeit bekennt, fuhren wir zur Höhe der Zitadelle von Kairo und genossen programmäßig den „schönen Blick auf die Stadt Kairo". Ein hochgewachsener Araber führte und erklärte. Er war eine Zeitlang in Deutschland gewesen und konnte recht gut deutsch reden. Wir waren vorher in der Azar-Moschee, dieser wundersamen Einheit von Gebetshaus und Universität. Waren durch die großen Scharen der Studenten gegangen und waren bei manchem Professor stehengeblieben, der turbangeschmückt an einer der dreihundertundachtzig Säulen sitzend, seine Zuhörerschar schon um sich gesammelt hatte. Da verriet einer unserer Reisegefährten dem Führer, daß auch ich ein Professor sei. Seitdem hielt sich der Führer hart an meiner Seite und war voll rührender Aufmerksamkeit und Zärtlichkeit zu mir. Noch als er zur Stadt gewandt war und auf einzelne Sehenswürdigkeiten hinwies, machte er für mich eine kleine, schier unmerkliche Handbewegung nach dem Südwesten. Schon hatte auch meine liebe Anka das wunderbare Bild entdeckt. Es war wie eine Morgenröte oder eine Abendröte am Horizont. Wie Spitzen zurückkehrender Sonnenstrahlen die fernen Pyramiden, und dann wie ein weites goldenes Meer die Wüste.

Anka nahm mich bei der Hand, und wir gingen an die mit Eisengitter erhöhte Mauerumfriedung des Platzes. Wir wollten in diesem Augenblick ganz allein miteinander sein wie in manchem Heiligtum, das wir unterwegs besuchten.

Es gibt kein Wort, das ähnlich wie das Wort Anbetung die Stellung oder Lage oder Niederlage oder Auferstehung vor Gott, so auch die Stellung des Menschen vor den großen Erscheinungen der Erde, zum Beispiel vor den zum Himmel ragenden Gipfeln der Alpen oder vor dem weiten Meer oder vor den Unendlichkeiten der Wüste kennzeichnen könnte. Die Menschen begnügen sich entweder damit, daß sie den Eindruck unsagbar oder unaussprechlich nennen, oder wenn sie doch von der Macht der Erscheinungen in die religiöse Höhe ihres Wesens getrieben werden, weichen sie geschickt aus, indem sie die stärkste Eigenschaft der Erscheinung rasch als Symbol ansprechen, damit das, was sie erleben

und tun müssen und wofür es kein Wort gibt, nicht Götzenanbetung wird – solches Ausweichen ist bei der Begegnung mit dem Antlitz des Meeres möglich, weil das Meer mit seinen unendlichen Weiten und zugleich mit seinen Reichtümern an Tiefe, Bewegung und Leben überaus symbolträchtig ist, ein übervolles Sammelbecken von Symbolen des Göttlichen; aber der Wüste scheint nur ihre unendliche Weite als symbolmöglich zu bleiben, sofern sie auf Gott hinweisen will; im übrigen hat sie allzuviel Eigenschaften, deren Aussagen auf Gott hin gewendet wohl als Lästerung empfunden werden müßten – oder endlich, die Menschen suchen das fehlende Wort durch die fremde Vokabel Pantheismus zu ersetzen, die ihren unheimlichen Inhalt an Gottlosigkeit erst dann über die Menschenseele ausgießt, wenn der Mensch sie in den Mund genommen hat und nicht mehr von ihr loskann, gleichwie wenn er den harmlos in der Luft schwankenden Draht der elektrischen Hochspannungsleitung berührt hätte. Kein Benedicite, weder der Lobgesang der drei Jünglinge noch der Herrenpreis des heiligen Franz von Assisi ruft die Wüste auf. Wenn alle Schöpfungen Gottes aufgerufen werden zum Lobpreis des Herrn, die Wüste bleibt uneingeladen.

Wenn wir daheim in Neusorge zum Morgengebet niederknien, kommt oft unser Schäferhund und preßt seinen schmalen Kopf zwischen unsere Leiber und verharrt dann ruhig zwischen uns. Er will uns nichts allein tun lassen, selbst nicht das Gebet, das ihm von allen Dingen, die wir tun, das unfaßlichste ist. Wir gewähren ihm gern das Dabeisein. Mitunter läßt er nach einer Weile einen ganz leisen klagenden Ton hören. Ich glaube, da habe ich etwas gesagt von dem, was an jenem Tage war, an dem wir zwischen den Gitterstäben der Zitadelle von Kairo das Antlitz der Wüste sahen. Sie war wie eine Morgenröte oder eine Abendröte am Horizont, und wie zurückstrahlende Sonnenfunken die Pyramiden vor ihr.

4. Benedicite

O heiliger Franz, du Bruder der Sonne und der Sterne und des Windes und des Wassers und des Feuers, der Felderflur und des Obstgartens und sogar des leiblichen Todes wie einer jeden Kreatur, der du jegliche Kreatur vom Schweigen erlöstest, indem du einer jeden Stimme verliehest, warum hast du die eine Strophe vergessen:

Sei gepriesen mein Herr
durch die Wüste, unsere Schwester!

Du ließest sie ruhen zu deinen Füßen
wie Maria in Bethanien
und sprachst zu allem anderen Land:
Du machst dir viel zu schaffen, Martha,
nur eines ist notwendig!

Wir Menschen sind wie Wanderburschen, die nur jene Orte segnen, an denen sie Nachtquartier und reichliche Zehr bekommen haben. Sind wie die Söhne des Zebedäus vor der Stadt der Samaritaner, die den Wanderern das erbetene Quartier verweigerten, weil ihr Angesicht nach Jerusalem gerichtet war. Als Johannes und Jakobus dies sahen, sprachen sie: „Herr, willst du, so sagen wir, daß Feuer vom Himmel falle und sie verzehre!" Jesus aber wandte sich ab, strafte sie und sprach: „Ihr wißt nicht, wessen Geistes ihr seid!"

Wohl findet sich mancher Lobpreis der Wüste in der Literatur. Aber wenn wir das Wort hätten, das alle Wüsten von der Erde weghöbe, wir würden es sogleich aussprechen und würden nicht einmal fragen: „Herr, willst du?" Wir fluchen der Wüste und berufen uns darauf, daß Gott gesagt: „Verflucht sei die Erde um deinetwillen! Dornen und Disteln soll sie dir tragen!" Und niemand achtet darauf, daß Gott mit diesen Worten der Erde einen Dienst aufgetragen, den sie in Gehorsam übernimmt.

Gott hat die Erde nicht nur als Wohnstätte für die Menschen erbaut; er hat sie auch den Winden gegeben und auch dem Sande; er hat sie auch der Stille gegeben, die er so sehr liebt unter allen seinen Geschöpfen. Er hat sie auch den Geistern zum Wohnort gegeben. Als er zu den Menschen sprach: „Erfüllet die Erde und werdet ihrer mächtig!", da entzog er nicht sogleich all seinen anderen Geschöpfen das Wohnrecht auf dieser Erde. Die Erde war vor Erschaffung der Menschen nicht ein leerer Becher mit trockenem Boden. Die Menschen waren nur die letzten Tropfen, die den gefüllten Becher noch bis zum obersten Rande füllen sollten, bis er überfließt.

Ich glaube darum nicht, daß die Wüste in den Bereich der Sünde und des Fluches und der Strafe gehört. Auch nicht, daß sie erst dann erfüllt ist, wenn es einmal gelungen sein wird, sie wirtschaftlich ebenso ertragreich auszuwerten wie das andere Land. Gott hat den Sand und die Dornen und Disteln nicht minder lieb als den Menschen und den fettesten Weizen, denn er hat sie lieb, und seine Liebe ist immer unendlich groß. Eben darum hat er die Wüste geschaffen, damit das fette Land nicht

glaube, Gott könne nur das Fette lieben. Es ist in Gott ein Gleichmaß und ein Gleichgewicht weit über unseren Verstand. Gott mußte, wie er gut und über all unsere Begriffe gut sein muß, die Wüste erschaffen, um fruchtbares Land schaffen zu können. Er mußte dumme Menschen erschaffen, um auch kluge schaffen zu können. Wer eine rechte Gotteslehre schreiben will, der darf mir nicht unterschlagen, daß Gott auch die Wüsten geschaffen hat. Gott ist kein Reichswohlfahrtsministerium, mit dessen Wesen man es freilich nicht für vereinbar halten könnte, daß es den fünfundvierzigsten Teil seines Erdgebietes eigensinnig als Wüste liegen ließe, sofern es doch ebensoleicht anders könnte. Gott ist eher wie jener Maler, unter dessen sechzig Werken wohl schier vierzig Bilder aus der Wüste waren. Verwundert befragt, antwortete er: „Wie soll ich denn anders den ganzen Reichtum meiner Farben und des von Gott geschaffenen Lichtes zeigen?"

Ich habe natürlich, ehe ich diese Zeilen über die Wüste zu schreiben begann, mehrere Tage geographische, auch verkehrsgeographische und wirtschaftsgeographische Bücher ziemlich großen Umfangs studiert und auch fleißig in Reisebeschreibungen gelesen, war überrascht von der Fülle der Erkenntnisse, die der Forschergeist in der Wüste zusammengerafft hat. Ich öffnete auch wieder einmal die Schränke meiner historischen und archäologischen Erinnerungen, sah an den Rändern der Wüste große Völker und Reiche entstehen und vergehen, sah die riesenhaften Bauwerke jener Völker und wie sie zusammenstürzten und wie die Wüste kam, um sie zu begraben und an ihrem Grabe Wache zu halten bis auf den heutigen Tag. Ich will aber mit dem, was ich gelesen, nicht prahlen, indem ich es hier wiederhole. Es war auch mehr eine Beschreibung ihres Kleides und der Dinge, die sie mit ihrem Kleide zugedeckt hat, und allzu selten war dessen Erwähnung getan, was die Wüste dazu beigetragen hat, daß das Leben an ihren Rändern von so ungeheurer Fülle und Kraft und Gewalt war. Ich hörte jüngst einen Bergmann sagen: „Es müssen viele arm sein, damit einige reich sein können." Und er, obwohl selber arm, sagte dies nicht in Verbitterung; er sagte es zum Troste eines anderen armen Menschen, und ich sah, wie beide getröstet auseinandergingen, als ob ein Wort von Gott tröstend zu ihnen gekommen wäre.

Was in unseren Ländern das Nacheinander von Winter und Sommer bedeutet, das bedeutet für jene Länder das Nebeneinander von Wüste

und Fruchtland. Es muß entweder eine Zeit oder ein Raum des Lebens entbehren, damit eine andere Zeit oder ein anderer Raum das Leben in Fülle habe. Von unserem Winter, der eine große Ähnlichkeit hat mit den Wüsten, wissen wir schon einigermaßen, daß wir ihm die ganze Fülle des sommerlichen Lebens verdanken. Von den Wüsten wissen wir schier nichts desgleichen, und noch viel weniger wollen wir es wahrhaben von den Wintern und den Wüsten unseres eigenen kleinen Lebens.

5. Isaac der Syrer

Nein, aus den geographischen und historischen Büchern erfuhr ich schier nichts von dem, was ich in jenem Augenblicke auf der Zitadelle von Kairo im Antlitz der Wüste zu lesen meinte. Und ich war traurig und sprach zu mir: „So war es wohl doch ein Traum, was mir gleich von Anfang an so traumhaft vorkam!"

Da läutete der Einsiedler vom Schlegler Berg die Abendglocke. Nur ein ganz leises Klingen drang durch die Doppelfenster meiner Studierstube. Dieser Klang und dieser Berg und dieser Einsiedler und der Friede und die ganze Innerlichkeit meines Lebens und weiter, weiter: alles Friedliche und Innerliche meiner ganzen Kirche – ich sehe den weiten Weg entlang, auf dem mir solches gekommen, und ganz in der Ferne sehe ich die Wüste aufleuchten in demselben Licht, wie ich sie von der Höhe der Zitadelle von Kairo aufleuchten sah. Schon einmal habe ich mit diesem Klange eine Erzählung beginnen müssen, die über den heiligen Hieronymus, den Einsiedler von Bethlehem. Schon damals verschmolz sich dieser Klang mit den Worten des Hieronymus, seinem Lobpreis der Wüste:

O Wüste, frühlingsduftig von Blumen Christi!
O Einsamkeit, in der die Steine geboren werden,
aus denen auferbaut ist
die Stadt des großen Königs!

Und nun wieder! Wieder sang die Glocke des Einsiedlers das Lied von der frühlingsduftigen Wüste und sang es zu Ehren der Frau, auf die unsere Kirche das Psalmwort bezieht: „Der die Unfruchtbare wohnen läßt in seinem Hause als Mutter von Söhnen in Freude."

Ich wollte mir den Hieronymus aus meinem Bücherschrank holen, traf aber unterwegs einen anderen Einsiedler oder Einsiedlerschüler, den Syrer Isaac von Antiochien. Bei ihm blieb ich den ganzen Abend sitzen und horchte und horchte.

Und Isaac, der Syrer, sprach – und es war wieder wie ein Gesang. Wer aus der Wüste kommt oder in ihrer Nähe lebt, der redet nicht immer, wie andere Menschen reden; der singt! Sogar die Predigten der syrischen Kirchenväter sind als „Gedichte" überliefert; sie können kaum nachgesprochen werden, weil niemand das Geheimnis ihres Gesanges kennt; und wird das Nachsprechen versucht, so wirken sie langweilig wie die Umsetzung auch unserer schönsten deutschen Lieder in Prosa oder wie deren Erklärung auf unseren philologischen Gymnasien. Wer aus der Wüste kommt wie mein Isaac der Syrer, der singt. Wir wissen, wie liederreich Arabien war, als Muhammed den Islam predigte; wissen, daß Sängerkriege und Sängersiege damals Angelegenheiten des ganzen Landes waren; die arabische Wüste war umklungen von lauter Liedern, stärker als des Römerreichs Küsten und Grenzen von Waffengeklirr. Ich höre noch unseren Hadsch Fachri singen, den Mekkapilger von Jerusalem, wie er sang, als er unseren Wagen führte mitten durch die Wüsten von Palästina und Syrien. Und ich sehe noch das ganze Leben seiner blitzenden Augen, als er sang, wie ich diese Augen damals in dem Führerspiegel des Kraftwagens sehen konnte all die Zeit, da er sang.

Und Isaac der Syrer sprach. – Es war aber eine Zeit, die ich nicht damit beschreiben kann, daß ich sage: Es war in der Mitte des fünften Jahrhunderts nach Christi Geburt. Ich glaube, die Zeit besser zu treffen, wenn ich sage, daß die Menschen damals in die Wüste gingen und in ihren Einsamkeiten neuen Mut und neues Leben suchten, wie heute die Menschen auf die höchsten Alpenberge steigen oder wenigstens in ihren Ferien eine Sommerfrische im Mittelgebirge aufsuchen – damals nannte man das neue Leben, das die Menschen suchen mußten, noch Gott. – Wir haben heute einen Papst, dessen Beliebtheit bei den modernen Menschen man dadurch zu steigern versuchte und vermochte, daß man erzählte, wie er in jüngeren Jahren die kühnsten Hochgebirgstouren und Bergbesteigungen wagte und wie ihn noch jetzt die Sehnsucht aus dem römischen Babylon gar oft in die Berge trägt. Im vierten und fünften Jahrhundert, also in der Zeit Isaacs des Syrers pries man jene Männer groß und liebte sie, die von sich erzählen konnten, daß sie Großstadt und Universität verlassen hätten, um sich bei den „Vätern der Wüste", den Einsiedlern von Ägypten oder Syrien oder Mesopotamien für das Leben vorzubereiten.

Es sprach also Isaac der Syrer: „Noch eine andere Tür will ich vor dir

auftun, hell und voll Weisheit; daß es nämlich gut ist, in der Wüste zu wohnen und nicht in menschlicher Umfriedung. Die Wüste erprobt die Geschickten, und die Einöde prüft die Lässigen."

„Selig seid ihr Bewohner der Wüste, die ihr zwischen den Felsen und in den Höhlen wohnt, denn ihr seid fern von den Verbrechen, die in den Städten begangen werden, und niemand begeht Ungerechtigkeit und Unterdrückung an den Orten, an denen ihr wohnt. Tagtäglich werdet ihr erfüllt mit Segnungen, wie die Engel im Himmel.

Euer Tagwerk ist Liebe und Hoffnung, und eure Arbeit ist Enthaltsamkeit und Wachsamkeit. An Stelle von Aussaat und Ernte habt ihr Lieder.

Eurer Mahlzeit bleibt jede Teuerzeit fern; bei Erdbeben, Hungersnot und Trockenheit blickt ihr zum Himmel empor und erhebt euer Haupt.

Weil ihr nicht auf eine befestigte Mauer vertraut, ist euch Gott an Stelle eines hohen Walles.

Siehe, Furcht herrscht im Gebiete der Kultur und Verwirrung in den Städten; in euren Höhlen dagegen herrscht Ruhe und in der Wüste blüht der Friede.

Die Hebräer mögen dir als Beispiel dienen und die Söhne Jakobs Mut einflößen, die da vierzig Jahre in der Wüste wunderbar ernährt wurden. Sie säeten nicht und ernteten nicht und pflanzten weder Gemüse noch Bäume. Und weil sie nicht wie die übrigen Menschen die Erde bearbeiteten, aßen sie das Brot der Engel. Die ganze Schöpfung geriet in Bewegung vor jenem Volke, das nichts arbeitete; die unvernünftige Natur diente ihm, das seine Hände von Arbeit fern hielt. Das ist das Brot der Engel, das Brot der Gnade für die Klugen, damit sie ohne Arbeit und Mühe gleich dén himmlischen Geistern ihr Leben fristen.

So lange Gott sieht, daß du nur auf ihn vertraust, sorgt er dafür, daß sich dir keine Trübsal und kein Mangel nahe.

Ihr, die ihr vernünftige Bäume seid, lasset euch nicht in den Häusern pflanzen, damit eure Zweige nicht vor der Ofenhitze verdorren. Erbaut doch keine Häuser für die Zedern, die sich vom Tau des Himmels nähren, damit sie nicht durch das Dach verhindert werden, Frucht zu treiben!"

— — So sprach Isaac der Syrer, und er sprach dies und noch vieles andere, und ich hätte es nicht geglaubt, wenn ich nicht unseren Hadsch Fachri bei seinem Mittagmahl gesehen hätte.

6. Die Arbeit

Wir hatten im Sommer einen sehr unterhaltsamen Besuch, zwei echte Kinder Berlins, und zwar des sogenannten alten Berlins, der Stadt der Lebenstüchtigkeit und der entzückenden Freude über ein sprühendes Wort, die von jedem Wort erst die graue Farbe abzieht, ehe sie es genießt oder zum Genuß darreicht, einer Stadt, die ja eigentlich auch mitten in einer Wüste groß geworden ist. Wenn diese ihre Kinder dabei gewesen wären, als Isaac der Syrer also zu mir sprach, hätten sie am Schlusse der Rede sicherlich gesagt: „Du hast schön gesprochen, sprich weiter!" Was etwa heißt: „Es ist besser, du sprichst weiter, da bleibt uns die Kritik an der Wahrheit deiner schönen Rede erspart!" Allein ich hatte nicht eine solche Gabe, dem Ernst der Rede die Spitze abzubrechen, die zu einer Kritik anstachelt. Ich stieß mich vor allem an Isaacs Bemerkungen über die Arbeit und an seinem Lobpreis derer, die ihre Hände fern halten von Arbeit. Da kann ich eben offen gestanden nicht mit. Ich liebe die Arbeit; sie ist meine Freude und sogar mein Vergnügen; ich fürchte mich schier vor dem Himmel und natürlich noch viel mehr vor der Hölle, weil man mir noch nie gepredigt hat, daß es dort Arbeiten gebe, die meinen Anlagen entsprechen; ich erachte meine Lust zur Arbeit als das schönste Erbteil von meinen lieben Eltern, meinem Vater, dem Zimmermann, und meiner Mutter, der fleißigsten Weberin des ganzen Dorfes. Und in unserem ganzen Lande ist es so, daß solche Reden wie die von Isaac dem Syrer entweder lächerlich oder ärgerlich klingen müssen.

Da sprach Isaac der Syrer, aber nicht mehr in der Form des geschriebenen und gedruckten Wortes: „Du hast selbst gesagt, Gott habe Wüsten schaffen müssen, um Fruchtland schaffen zu können. Wegen seines Gleichgewichtes! Deine Lust und dein doch auch aus Not kommender Drang zur Arbeit ist Fruchtland und wäre nicht, wenn die Wüste nicht wäre."

Ich verstand ihn nicht sogleich. Da sagte er: „Ihr Deutschen freut euch eurer gewaltigen Industrie; ihr freut euch nicht mehr lange. Ihr konntet euch ihrer nur so lange freuen, als in weiten, weiten Ländern des Erdkreises noch keine Industrie war. Es ist gefährlich, die Wüste zum Fruchtland zu machen!"

Und er fuhr fort: „Wenn du nur die Seligkeit der Arbeit kennst und etwa sagst, die Arbeit sei das einzige, wovon und wofür ein anständiger Mensch leben kann, was willst du dann den abertausend Arbeitslosen

in eurem Lande sagen? Siehe doch diese unübersehbaren Scharen! Eurem Lande ist eine Stunde gekommen, die ihr noch nicht kennt!"

Und nach einer Weile sprach er wie betend: „Auch dies wird eine Stunde des Segens sein!"

Nein, das wollte ich nicht verstehen. Es fiel mit vielmehr ein nettes Erlebnis ein: Auf einer unserer Fahrten durch die Städte des Orients ward uns eine Amerikanerin zugesellt, die es sehr liebte, ihre Gedanken über Land und Leute hörbar auszusprechen. Sie reiste wie eine Oberinspektorin des Landes Amerika durch das Heilige Land, um vor allem zu sehen, wo das viele Geld hingekommen sei, das „wir Amerikaner in dieses Land gesteckt haben". Sie sah aber viele Männer, die müßig auf der Straße standen oder gar auf dem Erdboden ausgestreckt schliefen. Da vermaulte sie sich und sprach: „Die könnten nun doch wirklich arbeiten! Das Volk hier ist sehr faul! Wir in Amerika . . ." Sie konnte nicht weiter reden. Denn Asis Raschid, unser Führer, ein Landsmann jenes Isaac, kannte sie und wußte, daß sie schon seit mehreren Monaten von einer Sehenswürdigkeit zur anderen reiste. Und er fiel ihr in die Rede und sprach: „Was arbeiten *Sie* denn?"

Nein, ich will schon gestehen, daß eine Umwandlung unseres abendländischen Ethos vielleicht gar notwendig sein kann – wie sie möglich sein soll, kann ich freilich nicht sagen. Daß eine Stunde kommt, die wir nicht kennen, das sagen uns ernste Propheten. Ich habe nur einige Erfahrungen mit der geistigen Arbeit. Auch deren Hochschätzung ist bei uns auf das höchste gesteigert. Manche Menschen meinen gar nicht leben zu können, ohne eine Antwort auf diese oder jene geistige Frage zu finden. Das ist ein Gequäle und Gestreite; sogar zu mir kommen sie und fragen, der ich doch nichts zu sagen weiß außer daß dies alles nicht notwendig zum Leben ist – daß nur Eines notwendig ist!

7. Fatalismus

Und dieses Eine, dieses Wissen um das Eine, habe ich bei den Menschen in der Wüste stärker gefunden als bei den Menschen im Fruchtland. Ich muß mich hier selber sehr arg bezichtigen, denn ich habe sehr viel über das eine Notwendige geschrieben und über das Gottvertrauen, das die Antwort der Seele auf die Offenbarung des Einen Notwendigen ist, so daß man mich sogar des Passivismus und des Quietismus beschuldigte. Habe ich aber wirklich einmal nur das Eine Notwendige, dann kriege

ich es doch sehr mit der Angst zu tun, und es dauert dann gewöhnlich bis nachts um zwei oder drei Uhr, bis ich endlich aufgehoben bin in der wunderbaren Hand und Ruhe finde in dem Wissen, daß mir nichts mangeln wird. Gewiß, wir vertrauen auf Gott, verlangen aber bestimmte Garantien und Anzeichen, daß Gott auch wirklich helfen wird. Ich habe viel unter gläubigen Landleuten gelebt. In meiner Jugendzeit hatte gar mancher den in wechselnden Schmucklettern, gotisch, humanistisch und barock geschriebenen Spruch in goldenem Rahmen an seiner Wand: „Gott hat geholfen, Gott hilft immer noch, Gott wird weiter helfen!" Die Bilderfabrik in Neurode stellte solche Schriftenbilder her, und sie waren wirklich eine Quelle der Kraft und des Lebensmutes für die kleinen Wirtschaftsleute. Sie sahen gern auf den Spruch, aber die Saaten mußten doch wenigstens einigermaßen gut stehen und die Ähren durften nicht allzu winzig sein. Auf Gott allein vertrauen, das ist nicht möglich im Fruchtland und ebensowenig in einem Leben fruchtbarer Arbeit. Gott allein, das ist etwas nur in der Wüste, sei es in einem öden Landstrich, sei es in einem öden Lebensstrich. Die Wüste und die Offenbarung Gottes haben sehr viel miteinander zu tun!

Ich kam erst nach und nach dazu, dem Syrer soviel zuzugestehen. Zuerst sagte ich ihm natürlich: „Was du da von dem Leben in der Wüste geschrieben hast, klingt doch sehr nach dem Fatalismus, den später der Islam in verheerender Weise großgezüchtet hat. Damit kommst du in heutiger Zeit nicht mehr an!"

„Fatalismus?" begegnete mir der Syrer, „Fatalismus ist eines jener Worte, welche ihr für Tugenden gebraucht, für die ihr selber zu feige und zu schwächlich seid. Hast du nicht die Söhne der Wüste gesehen? Sah ein einziger von ihnen so fatal darein wie ihr Abendländer? Wir haben in den Einsiedeleien und Cönobien des Orients, immer am Rande der Wüste, eine Saat gesäet, eine Saat freier, unabhängiger Männlichkeit, und diese Saat ist aufgegangen unter den Völkern des Orients. Die Einsiedler und Mönche sind verschwunden; die Klöster durften zerfallen; denn nun lebt alles Volk nach ihrer Weise und ist glücklich, soweit ihr es nicht verderbt mit den Importen eurer Kultur. Der Muselmann, auf dessen Religion und Ethik ihr so verächtlich niederschaut, steht dem altchristlichen Menschen, dessen Religion und Ethik ihr allein geerbt zu haben meint, unvergleichlich näher als ihr. Ihr doziert von ihm, daß er

Gott gegenüber nicht der Sohn vor seinem Vater, sondern der Sklave vor seinem Herrn sei, ohne alles Recht, ohne jedes Eigentum, ohne irgendeinen Willen. Sage mir ehrlich: Bist du einem einzigen begegnet, der so aussah?"

Ich mußte ihm zugestehen, daß ich viele Araber und Juden getroffen hatte, die mir als eine ganz wundersame Einheit von stolzer Männlichkeit und rührender Kindlichkeit erschienen. Der Syrer fuhr fort: „Sie nennen sich nicht Kinder Gottes; sie lehren nicht, daß Gott Mensch wird in den Kindern Gottes, aber was ihr lehrt, das ist bei ihnen Wahrheit, bei euch steht es im Buche."

Darauf ich: „Lieber Isaac, du giltst bei uns als einer der beachtenswertesten Kirchenväter, aber mein berühmter seliger Kollege Bickell hat gesagt, daß du gern übertreibst und gar oft barocke Meinungen hast."

Isaac erwiderte: „Das hat man auch dir nachgesagt."

10. Das vergnügliche Lächeln

Im tiefsten Grunde war ich ja selig, bei dem alten Kirchenmann so viel von dem zu finden, was mich mein Herz schon immer gelehrt hat. Ganz leise schob ich das Buch eines neuen Kirchenmanns beiseite, das ich als Vorbereitung für meine Reise nach dem Heiligen Lande fleißig studiert hatte. „Der Orientale," so hieß es in diesem Buche, „der unter dem Bann des Islam stehende und lebende, sieht nach Art der Kinder das Leben in erster Linie als Genuß an, Tätigkeit und Arbeit als Spiel und Gewinn. Der Ernst des Lebens kommt ihm selten zum Bewußtsein; der Wert der Zeit ist ihm ein unbekannter Wertbegriff. Die eigentliche Erziehung fehlt ihm; nur der Polizeistock hält ihn äußerlich in Schranken, und auch seine Religion läßt eine innere Zucht ihm nicht angedeihen und hütet sich überdies ängstlich, ihm äußerlich wehe zu tun. Man gewinnt den Eindruck, daß noch so viel Kindliches an diesem Volke ist, um es für das Christentum empfänglich und fähig zu machen; daß aber auch nur die pädagogische Kraft des Christentums imstande wäre, ihm das Kindische abzutun und die naturwidrig und künstlich zum bleibenden Zustand verfestigte Unmündigkeit naturgemäß zu kräftiger und edler Mündigkeit fortzubilden."

Als ich dies letzthin wieder las, dachte ich: Wenn einer so zu den beiden echten Kindern Berlins, die im Sommer bei uns waren, zu sagen den Mut gehabt hätte, wären sie nur durch die bischöfliche Würde des Sprechers abgehalten worden zu antworten: „Du hast schön gesprochen;

sprich weiter!“ Die Männer des Orients, die männlich stolzen Kinder der Wüste aber sah ich mit jener Vergnüglichkeit lächeln, die ein alter, erfahrener Bauer an sich hat, wenn ein Gymnasiastlein ihm eine Lehre zu geben versucht. Das also wird den Söhnen der Wüste, die das Leben längst überwunden haben, zugemutet, daß sie den „Ernst des Lebens“ kennenlernen müßten! Sie sollen wohl auch so seufzen und stöhnen und so tragische Gesichter machen lernen wie wir! Solch ein Bischof mit seiner „schweren Verantwortung“ gönnt den freien Kindern Gottes nicht, daß ihnen das Leben ein Spiel ist. Anstatt frei wie Könige und froh trotz der Kargheit ihres Stückleins Brotes durch die weiten Wüsten zu schweifen, sollen sie wohl lieber frühmorgens vergrämt in die Fabrik gehen und abends mit verbitterter Miene heimkehren oder – da es auch andere Menschen im Christentum gibt – sollen sie wohl lernen, mit dem ganzen Ernst des Lebens die Börsenzeitung zu lesen, den Winter über durch fieberhafte Geschäfte und durch gesellschaftlichen Betrieb die Nerven krank zu machen und den ganzen Sommer über in Heilbädern herumzuliegen und dank der den ganzen Tag mit Beschäftigung ausfüllenden spezialärztlichen Verordnungen den ganzen Ernst des Lebens zu erkennen, oder – da es noch andere Menschen im Christentum gibt – sollen sie sich wohl lieber bis an die Grenze des Irrsinns mit geistigen Problemen abquälen und Bücher zu schreiben, die nur von drei Menschen gelesen werden, von zweien davon nur zum Zwecke der Kritik? Und das also ist der bedauerliche Nachteil des Islam gegenüber dem Christentum, daß er eine Religion ist, die zu wenig wehe tut und die den Wert der Zeit nicht als Wertbegriff lehrt? Und „schön gesprochen“ ist das von der pädagogischen Kraft des Christentums. Als ob wir Christen so sehr gut erzogen wären! Denn dies allein, nicht irgendwelche objektive Kraft des Christentums, würde uns berechtigen, also zu reden und zu schreiben.

Das Christentum wird von seinen Apologeten, die von seiner pädagogischen Kraft reden, als Schule für die Menschen hingestellt, zugleich aber als etwas, aus dem man niemals mehr herauskommen soll und über das hinaus es nichts mehr gibt, weder im Himmel noch auf Erden. Irrsinn, eine Schule, aus der man nicht herauskommt! Wenn also jemand nicht in dieser Schule ist, da sagen die Apologeten, er müßte hinein und würde dort Wunder von Männlichkeit und Mündigkeit erleben. Dabei sind die Apologeten selber so unmündig, daß sie immer nur nach anderem

Munde reden und daß sie, wenn sie einmal nach eigenem Munde reden, von dem anderen Munde totgesprochen werden.

Das würde die Wüste nicht leiden.

11. Der Meister

Es wäre ja zu erörtern, ob die Bewohner der Wüste das Christentum und seine Schule vielleicht gar schon *hinter* sich haben. Allein ich fände wohl keinen Partner, der nicht hartnäckig und von vornherein auf einem Ort vor oder außer dem Christentum bestände. Ich denke mir nur so: Wer das, was der Meister gelehrt, derartig *kann*, daß er sich nicht mehr auf den Meister zu berufen braucht und daß des Meisters Name überhaupt nicht genannt wird, der hat die Schule des Meisters hinter sich, und der Meister freut sich; dem hat der Meister nichts mehr zu geben außer dem Größten, was er geben kann, nämlich seiner Liebe. Als ich im Sommer bei unserer sonntäglichen Hausandacht das Evangelium von den Lilien des Feldes und den Vögeln des Himmels las – wir unterbrechen die An-*dacht* manchmal, um uns über das auszusprechen, was wir gelesen haben – mußte ich zu meiner lieben Anka sagen: „Das ist die Seligpreisung und der Meisterbrief für die Menschen, die wir in Ägypten und in Palästina und in Syrien getroffen haben. Diese sorgen nicht ängstlich für ihr Leben, was sie essen, und für ihren Leib, womit sie sich bekleiden sollen; sie leben sorglos wie die Blumen der Felder und wie die Vögel des Himmels. Zu uns ist dieses Evangelium nur als Wort gekommen und wird als solches respektvoll tradiert, aber Fleisch geworden ist dieses Wort in jenen Menschen. Und wir haben gar keine Hoffnung, daß es auch in uns Fleisch werde." Und all unser ängstliches Sorgen fiel uns ein, und wir waren traurig. So wie einmal zwei Schreinergesellen beim alten Fiedlertischler, denen die Meisterschaft in Aussicht stand, traurig waren, als ein hergelaufener, jüngerer Kollege, der gar nicht bei dem Meister gelernt hatte, sondern bei einem ganz unberühmten, halbnärrischen Tischler an der böhmischen Grenze in der Lehre gewesen war, gleich nach den ersten Probearbeiten die Meisterschaft mit Auszeichnung errang.

Ich glaube, nicht blind zu sein für die Fehler und Unarten des Volks, das wir auf unserer Reise gesehen haben, kann mir aber das Reden darüber ersparen, denn nicht an den Fehlern und Unarten erkennt man die Söhne eines guten Vaters, sondern am Bild und Gleichnis, an einer einzigen besonderen Tugend. Der Knecht kann die selben und noch viel

mehr Tugenden haben als der Sohn und ist doch nicht Sohn, sondern Knecht; und der Sohn ist Sohn, auch wenn er wie ein Knecht dient und sich den Namen eines Knechtes gibt oder auch wenn er sich von den Trebern der Säue nährt.

Dem getreuen Sohne gibt der Vater in der Parabel Jesu nicht sein Vermögen, sondern nur dies: „Mein Sohn, du bist immer bei mir, und alles, was mein ist, ist dein!" Dem Sohn, der von ihm weggehen wollte, zahlte er den vollen Erbteil aus. Es ist bezeichnend, daß die gesamte abendländische Zuhörerschaft dieser evangelischen Parabel das Gefühl der Benachteiligung des getreuen Sohnes kaum unterdrücken kann. Das „Du bist immer bei mir" ist ihr kein rechter Wertbegriff. Es ist uns lieber, daß unsere Erde schier restlos Fruchtland ist, und wir verzichten gern auf das „Gott allein in der Wüste". Wir verzichten gern auch auf die Wüstenstriche unseres Lebens, obwohl wir wissen, daß es Zeiten der Offenbarung Gottes sind. Wir wissen aber auch, daß dies im Grunde genommen eine Luderei von uns ist, daß wir lieber auf fruchtbare Felder, rentable Fabriken, gesicherte Gehälter und Pensionen oder steigende Börsenpapiere als auf die Vorsehung Gottes vertrauen.

Da leuchtet die Wüste auf in ihrem schönsten Lichte. Sie ist das Land des „Gott allein", und der Vater gibt sie jenen Söhnen, die zwar nicht den Wertbegriff der Zeit und der Arbeit, wohl aber diesen Wertbegriff kennen. Die Wüste ist das Zeugnis treuer Sohnschaft, und die Völker, die an ihren Rändern leben und ihre Weiten durchstreifen, sind geehrt durch dieses Zeugnis.

12. Erdkunde und Völkerkunde

Es ist in der Wissenschaft von der Erde Mode geworden, den Charakter und das Wesen der Menschen und der Völker aus der Bodengestaltung und aus dem Klima zu erklären, und zwar so einseitig und impertinent, daß ich nur mit einer gewissen Ängstlichkeit zu sagen wage, daß mir das umgekehrte Denken richtiger erscheint: Der Boden ist gestaltet und das Klima ist bestimmt nach dem Charakter und Wesen der Menschen und Völker, die jeweils ein Land bewohnen. Nicht dem Boden und dem Klima ist es gegeben, den Menschen zu beherrschen und zu verwandeln, sondern dem Menschen ist es gegeben, der Erde mächtig zu werden. Das Maß seiner Gottessohnschaft bestimmt die Erde. Sowohl die Erdkunde wie die Völkerkunde wie die große Politik könnte sich bereichern, wenn sie

einmal von der Seite Gottes her denken lernte. Aber der alte Geist dieser Wissenschaften hat sich derartig fest auf die andere Seite postiert, daß er vor lauter Bäumen – den Herrgott nicht mehr sieht. „Da versteckten der Mensch und sein Weib sich unter den Bäumen des Gartens."

13. „Du Gott der Schau!"

Die Völker der Wüste sehen in der Wüste nicht ein beklagenswertes Schicksal. Sie haben keine Sehnsucht, daß die Wüste in Fruchtland oder in Industriegebiet umgewandelt werde. Keppler, der verstorbene Bischof von Rottenburg, schrieb in seinen „Wanderungen und Wallfahrten im Orient", „daß auch dieses vegetationslose Land seine Bewohner hat, daß auf diesen Sandwüsten, auf welchen die Lebenspulse der Natur erstorben erscheinen, Menschenherzen pochen und ein Volk wohnt, *welches stolz ist, Herrscher dieses Landes zu sein*". Warum stolz? Was hätte ein Beduinenscheich gesagt, wenn er dabei gesessen hätte, als

preisend mit viel schönen Reden
ihrer Länder Wert und Zahl
saßen viele deutsche Fürsten
einst zu Worms im Kaisersaal?

Die Gründe des Länderpreises der deutschen Fürsten steigen aus der Tiefe der sächsischen Silbergruben empor zur Ebene der rheinischen Saaten und zur Höhe der bayrischen Stadt- und Klosterkultur, bis der Württemberger den Ruhm seines Landes im Grunde des treuen Schwabenherzens verankert, so daß er als der reichste Fürst aus dem Wettstreit hervorgeht. Der Beduinenscheich war nicht dabei. Er hätte wohl von Allah reden müssen, von dem „Gott allein in der Wüste". Aber da wäre sicher auch ein deutscher Bibelexeget dabei gewesen, der mit bedeutsamer Miene an das Wort Gottes über Ismael, den Stammvater des Wüstenvolkes, erinnert hätte. Da stehe geschrieben: „Er wird ein Wildesel von Mensch sein; seine Hand gegen alle und aller Hand gegen ihn; fern von seinen Brüdern wird er sein Gezelt aufschlagen."

Ich schlage diese Stelle nach, die ich immer als Fluch Gottes vernommen. Ich schlage nach und sehe zu meiner freudigen Überraschung, daß sie ein Segen ist. Gottes Bote spricht zu Hagar:

„Gebären wirst du einen Sohn,
seinen Namen rufe: Gottvernimmt,

denn vernommen hat er deine Not.
Ein Wildeselmensch wird der;
seine Hand wider jedermann
und jedermanns Hand wider ihn;
all seinen Brüdern sitzt er im Gesicht."
Sie aber rief den Namen Gottes, der zu ihr redete:
„*Du Gott der Schau!*"
Denn sie sprach:
„So schaute ich hier
dem mich Schauenden nach."

Freilich, in Deutschland ist dieser Gott, der den Wildesel zum ehrenden und segnenden Gleichnis erhebt, ein „Unbekannter Gott". Anders, wenn er den Adler oder den Löwen oder sonst ein sympathisches Wappentier herbeigezogen hätte! Und daß es ein Segen sein kann, „allen Brüdern im Gesicht zu sitzen", das wissen nur wenige, obwohl einmal alle an dem Spruch Gefallen fanden: „Viel Feind, viel Ehr!" Daß aber die Geschichte des Volkes Ismaels mit dem Gottesnamen „Du Gott der Schau" beginnt, das hat doch einen sehr hellen Sinn.

Wir beten Gott als das oberste Kulturprinzip an und wollen ihn darauf festlegen. Wo wir andere Erfahrungen machen, schreiben wir eine Theodizee. Es steht aber im Buche Jeremia eine merkwürdige Geschichte. Auf Geheiß Gottes ladet der Prophet die Rechabiten ein in die Schatzkammer der Söhne Hanans, des Sohnes Jegedelias, des Mannes Gottes, welche neben der Fürstenkammer ist, oberhalb der Kammer Maasias, des Sohnes Sellums, des Türhüters, also in eine wohlbewachte Stätte reichster Kultur. Und er setzte den Söhnen des Hauses der Rechabiten weingefüllte Becher und Kelche vor und sprach zu ihnen: Trinket Wein! Sie aber antworteten: Wir trinken keinen Wein, denn Jonadab, der Sohn Rechabs, unser Vater, hat uns gesagt: Nimmermehr sollt ihr Wein trinken, noch eure Söhne, und sollt kein Haus bauen, keine Saat säen und keinen Weinberg pflanzen noch besitzen, sondern sollt euer ganzes Leben lang in Zelten wohnen, auf daß ihr lange lebet in dem Lande, in dem ihr als Fremdlinge weilet. Wir haben also dem Befehle Jonadabs, des Sohnes Rechabs, unseres Vaters, in allem Gehorsam geleistet, was er uns geboten hat, so daß wir unser ganzes Leben lang keinen Wein trinken, auch keine Häuser bauen, um in ihnen zu wohnen; auch Weinberge, Äcker

und Samen haben wir nicht, sondern wir wohnen in Zelten und sind gehorsam in allem, was uns Jonadab unser Vater geboten hat.

Es wird mit keinem Worte gesagt, daß Jonadabs Anordnung auf Geheiß Gottes geschehen sei. Gott läßt den Männern von Juda und den Bewohnern von Jerusalem nur sagen: Die Befehle Jonadabs, die er seinen Söhnen gegeben hat, werden aufrecht erhalten; ich aber habe zu euch geredet vom frühen Morgen an und habe zu euch gesprochen, aber ihr habt nicht auf mich gehört. Den Rechabiten aber läßt er sagen: Nicht schließe je dem Jonadab, dem Sohn Rechabs, Mannesfolge ab, vor meinem Antlitz stehend, alle Tage.

Das war eine Begegnung von Kultur und Wüste, und Gott hat sein Wort dazu gesprochen. Im Rittersaal von Worms stritten sich nur Kulturen um ihren Vorrang, die industrielle Kultur, die landwirtschaftliche, die städtische, die klösterliche, und den Preis bekam die Herzenskultur. In der Schatzkammer der Söhne Hanans sprach Gott den Söhnen der Wüste seinen Preis zu, daß sie allezeit vor seinem Auge stehen. Der Gott der Schau!

14. Die Stunde der Wüste

Nun wirbt, wie das Meer um den Boden des Küstenlandes, die abendländische Kultur um den Boden des Wüstenrandes. Kommt auch der Wüste eine Stunde, die sie noch nicht kennt? Obelisken und Kirchtürme sind einst vom Osten nach dem Westen gewandert; Fabriktürme und Schornsteine kommen zurück. Sind es dieselben Wesen, nur im Aussehen verwandelt? Sie rücken Schritt für Schritt vor in die Wüste, wie sie einst Schritt für Schritt vorrückten in die nordischen Wildnisse. Das Volk Gottes wurde vom Osten aus über die ganze Welt zerstreut; einer aus ihm fastete in der Wüste vierzig Tage und vierzig Nächte lang, sprach dort das Wort: „Es steht geschrieben: Du sollst dem Herrn deinem Gott allein dienen", verkündigte erst seinem Volke das Eine Notwendige und schritt, nachdem er den bittren Tod verkostet, seinem Volke voraus durch die ganze Welt. Und jetzt kommt das Volk zurück und bringt aus der Fremde den Begriff Heimat mit und erwirbt sich wieder mühsam Stück für Stück urväterlichen Bodens – zählbare Tausende sind es – um dem unzählbaren Volke einen Ort zu schaffen, an dem es das nur auf Erde begründbare Heimatrecht habe. Ich wanderte durch ein solches Stück der Wüste. Unter der Wunderkraft gläubiger Arbeit war es in wenigen Jahren zu einem kleinen Paradies geworden. Die Steinwüsten

auf den Nachbarbergen schauten herüber. Auch ihre Steine möchten sich in Terrassen aufschichten lassen und die Erdkrume halten, damit Gras und Blume und Korn wüchse. Es hieß, die Bauern, die dort graben und pflügen und säen und schon ernten, seien Atheisten und Kommunisten. Nicht alle, die aus dem Westen gekommen sind, um die alte Heimat im Osten wiederzufinden, sondern die, deren Siedlung wir an jenem Tage sahen. Und es hieß, daß selbst ihre gläubigen Volksgenossen Gedanken haben über sie, daß nicht der Glaube der Väter und nicht das Gesetz der Väter in ihnen sei. Ich sah aber Gras und Blume und Korn und Baum unter ihren Händen wachsen und sah, daß der Schöpfer des Himmels und der Erde unter ihnen ging und in ihren Händen wirkte.

Der Atheismus ist ein Wüstenstrich auf der Erdkugel des Glaubens, und man kann von ihm dasselbe sagen wie von der Wüste. Er ist so wenig ohne Gott oder wider Gott wie die Wüste. Er ist nur öde und frei von den Dingen, auf die wir lieber vertrauen als auf Gott selbst, von der Nennung Gottes und von jeglichem theologischen Begriff und von jeglichem Kult, der allzuleicht eine Selbsttäuschung sein kann, indem er Gott als gegenwärtig darstellt, wo er fern, ganz fern ist. Je ernster dem Atheisten sein Atheismus ist, desto mehr prägt sich auf seinem Antlitz die Ähnlichkeit mit einem tiefreligiösen, gottgebundenen und gottvollen Menschen aus. Gottes Werke gedeihen in seiner Hand; er pflügt die Äcker und liebt die Brüder; Witwen und Waisen ist er ein Beschützer. Und in seinem Nachruf heißt es: Er war ein Atheist, aber er hat gehandelt wie ein Christ (oder, noch weniger pharisäisch: wie ein Christ handeln sollte).

So sah ich die Wüste und sah auch etwas von dem Kampfe um die Wüste. Die Araber beginnen sich zu wehren, daß das Land, das sie seit vielen Jahrhunderten ihr Land nennen, von dem Volke, das in dem weiten Bogen der Gottesführung nun zurückzukehren scheint aus der Fremde in die Heimat, zu Fruchtland umgewandelt wird; sie lieben die Besiedlung nicht; sie fürchten, daß sich auch jene Mächte ansiedeln, die im Abendlande die Menschen quälen und unfrei machen. So wie sich die Atheisten wehren gegen die Versuchungen des Theismus und wie sich einst das Christentum, das auch als „Atheismus" verfolgt wurde, wehrte gegen die des Polytheismus und des Tempelkultes. Die Wüste muß sich wehren, bis die Stunde der Erfüllung kommt. Und nur wer die Erfüllung bringt, darf kommen und sie aufheben und verwandeln.

MARTIN BUBER

GANDHI, DIE POLITIK UND WIR

1. Die Frage nach dem Erfolg

Als Gandhi im Gefängnis saß, äußerte sich ein hoher britischer Beamter folgendermaßen über die damals jüngstvergangene Zeit, als der Mahatma vom Kongreß von Ahmedabad (Dezember 1921) weitgehende Vollmachten empfangen hatte und sodann das Ultimatum an den Vizekönig erließ (Februar 1922), es aber wenige Tage danach, auf den Ausbruch der Unruhen von Chauri Chaura hin, widerrief: „Er jagte uns einen tüchtigen Schrecken ein. Sein Programm füllte unsre Gefängnisse – man kann aber nicht immerzu einsperren und einsperren, zumal wenn es sich um ein Volk von 319 Millionen handelt. Und wenn sie einen Schritt weiter gegangen wären und die Steuerzahlung verweigert hätten – wer weiß, wohin das geführt haben würde! Was Gandhi unternahm, war das gewaltigste aller Experimente, die die Weltgeschichte kennt, und nur noch wenig fehlte, so wäre es ihm gelungen. *Doch ging ihm der Blick für die menschlichen Leidenschaften ab.*"

Das war falsch formuliert. Was Gandhi „abging", war nicht der Blick für die menschlichen Leidenschaften, sondern die Bereitschaft, sie auszunützen. In dem Widerruf des Ultimatums spricht sich beides, der vorhandene Blick und die mangelnde Bereitschaft, eindeutig aus, wenn darin der Ausbruch der Unruhen eine Warnung Gottes genannt wird, „daß es in Indien noch nicht jene wahrheitliche und gewaltlose Atmosphäre gibt, die und die allein den Massen-Ungehorsam rechtfertigen kann". Das Endurteil des hohen britischen Beamten bedeutet also im Grunde nicht: „Politischer Erfolg ist nicht möglich ohne Blick für die menschlichen Leidenschaften", sondern: Politischer Erfolg ist nicht möglich ohne Ausnützung der menschlichen Leidenschaften. Das ist doch wohl nicht wahr. Aber von hier aus ist weiter nach dem Verhältnis Gandhis zum politischen Erfolg zu fragen.

Als, keine zehn Tage nach dem Widerruf, Gandhis Haltung auf der Tagung des allindischen Komitees in Delhi einer starken Opposition begegnete, und er, „um eine peinvolle Erörterung zu vermeiden", darauf verzichten mußte, daß die Bezeichnungen „wahrheitlich" und „gewaltlos" in die programmatische Resolution aufgenommen würden, schrieb

er, er hätte gewünscht, wie früher schon oft so auch jetzt in einer kleinen Minderheit zu bleiben: „Ich weiß, daß das einzige, was die Regierung fürchtet, diese ungeheure Mehrheit ist, die ich zu befehligen scheine. Sie wissen nicht, daß ich die noch mehr fürchte als sie selber. Mir ist buchstäblich übel davor. Ich würde mich meines Bodens sicher fühlen, wenn ich von ihr angespieen würde." Und weiter: „Und stehe ich etwa auch vor der Aussicht, mich in der Minderheit *einer* Stimme zu befinden, ich glaube in Demut, daß ich den Mut haben werde, in solch einer hoffnungslosen Minderheit zu verbleiben. Dies ist für mich die einzige wahrheitliche Lage." Das ist zweifellos die Erklärung eines wahrheitlichen Menschen, und ich weiß ihr aus dem modernen Abendland im Bereich des öffentlichen Lebens kaum etwas an die Seite zu setzen, es sei denn – bei aller wurzelhaften Verschiedenheit – einige Worte des Amerikaners Thoreau in seinem klassischen Traktat über die Pflicht des bürgerlichen Ungehorsams; aber ist es auch die Erklärung eines politischen Menschen, das heißt, eines Menschen, der die Gestaltung der Institutionen und ihrer Wirksamkeit zu beeinflussen unternimmt? Mit andern Worten: ist die angeführte Äußerung Gandhis nur eine Erklärung gegen die Lüge in der Politik oder ist sie eine Erklärung gegen die Politik? Gibt es eine politische, institutionsändernde Aktion, gibt es politischen Erfolg ohne eine mehrheitliche oder revolutionär-minderheitliche, befohlene oder freiwillige Massengefolgschaft? Ist der Ibsensche Aphorismus von dem Starken, der am mächtigsten allein sei, nicht bloß sittlich wahr, also auf der Ebene der persönlichen Bewährung, sondern auch politisch wahr, also auf der Ebene der gesellschaftlichen Realisierung? Wird er anders politisch wahr, als indem dem Einsamen, von seinem Charisma bezwungen, die Massen „nachkommen"? Aber solch ein Nachkommen ohne innere Verwandlung kann ja eben, wie Gandhis Wort von seiner „Furcht" beweist, ihm nicht genugtun. „Im Ramayana", schreibt er, „sehen wir, daß Rama, als alles zu seiner Krönung bereit ist, in die wilden Wälder verbannt wird." Nun, im indischen Epos wird Rama, nachdem er sich lange weigert, die Herrschaft anzunehmen, weil die Zeit der Verbannung sich erst erfüllen muß, endlich doch zum König geweiht. Aber das entspricht keiner politischen Hoffnung mehr, keiner im öffentlichen Bereich durch öffentliches Wirken unmittelbar zu verwirklichenden, sondern nur noch einer religiösen. Keiner Hoffnung auf ein angebliches „Nachkommen", sondern nur noch der auf die Umkehr.

In dem denkwürdigen Aufsatz „Weder ein Heiliger noch ein Politiker" erläutert Gandhi seine Position: „Ich scheine an der Politik teilzunehmen, aber dem ist bloß deshalb so, weil die Politik uns heutzutag wie die Windungen einer Schlange umstrickt, denen man nicht entschlüpfen kann, was immer man versucht. Ich begehre daher mit der Schlange zu ringen." Und weiter: „Ich habe mit mir selbst und mit Freunden experimentiert, um die Religion in die Politik einzuführen." Unsere Frage wechselt noch einmal die Form; sie lautet nun: Läßt sich die Religion in die Politik so einführen, daß dennoch politischer Erfolg erzielt wird?

Religion meint Ziel und Weg, Politik Zweck und Mittel. Der politische Zweck ist dadurch gekennzeichnet, daß er – eben im „Erfolg" – erreicht und sein Erreichtsein historisch verbucht wird. Das religiöse Ziel bleibt auch in den höchsten Erfahrungen dem sterblichen Weg das schlechthin Richtungverleihende, es geht nie in geschichtliches Gewordensein ein. Die Geschichte der erschaffenen Welt, wie die geschichtsgläubige Religion sie bekennt, und die Geschichte der menschlichen Person, wie alle, auch die nicht geschichtsgläubige Religion sie bekennt, das Geschehen auf der Wanderschaft vom Ursprung in die Vollendung, wird mit anderen Zeichen als mit denen des Erfolgs eingetragen. „Das Wort" siegt, aber anders, als seine Träger erhofften. Nicht in seiner Reinheit siegt das Wort, sondern in der Zersetzung; seine Fruchtbarkeit vollzieht sich in der corruptio seminis. Hier wird kein Erfolg erfahren und verbucht; wo in der Religionsgeschichte doch dergleichen vorkommt, waltet nicht mehr Religion, sondern Religionspolitik, d. h. das Gegenteil dessen, was Gandhi verkündet: die Einführung der Politik in die Religion.

Noch einmal also: läßt sich mit religiöser Tat politischer Erfolg erzielen?

Daß Gandhis eigene Haltung eine religiöse im echtesten Sinn ist, bleibt unanzweifelbar. Aber schon wenn er davon redet, daß er auch „mit Freunden experimentiere", drängt sich die schmerzliche Frage nach der Gesinnung mancher dieser Freunde auf. Haben doch vor Gericht einige seiner nächsten Anhänger versichert, solange Gandhi die Parole der Gewaltlosigkeit ausgebe, würden sie sich unverbrüchlich dran halten; käme freilich eine andre aus seinem Mund, dann würden sie eben dieser folgen. Und gar die weitern Kreise der Bewegung! „Ich sehe", schrieb Gandhi nach dem Tag von Delhi, „daß diese unsre Gewaltlosigkeit nur hauttief

ist ... Diese Gewaltlosigkeit scheint mir lediglich unsrer Hilflosigkeit zu entstammen ... Kann echte freiwillige Gewaltlosigkeit aus dieser anscheinend zwanghaften Gewaltlosigkeit des Schwachen kommen?" Diese Worte haben wohl auch heute, trotz Gandhis großer erzieherischer Wirkung, noch sehr viel von ihrer Gültigkeit behalten.

Soweit Gandhi politisch handelt, soweit er z. B. an parlamentarischen Beschlußfassungen teilnimmt, führt er nicht die Religion in die Politik ein, sondern verbündet seine Religion mit der Politik der andern. Er kann nicht ununterbrochen mit der Schlange ringen, er muß sich zwischendurch mit ihr vertragen, weil er im Reich der Schlange zu wirken angewiesen ist, das zu vernichten er auszog. Er weigert sich, die menschlichen Leidenschaften auszunützen, aber er ist als politisch Handelnder an den „politischen", an den *unverwandelten* Menschen gekettet. Die Schlange ist ja nicht bloß draußen mächtig, sondern auch drinnen in den Seelen derer, die den politischen Erfolg ersehnen. Es ist reinster Bewunderung wert, wie Gandhi immer wieder, wenn die innere Schlange sich in der Bewegung übermächtig erwies, strenge, bis zu schweren Kasteiungen und Läuterungen gehende Selbstkritik übt. Aber wir folgen ihm darin nicht; wir wissen, wenn wir den *tragischen* Charakter seiner Größe beachten, daß es nicht die Tragik eines innern Widerspruchs ist, sondern die des Widerspruchs zwischen der Unbedingtheit eines Gemüts und der Bedingtheit einer Situation, zu welcher Situation eben die Artung der Massen, der Anhängerschaft, auch der Jünger gehört. Es ist dies eine Tragik, die allen vordergrundsoptimistischen Ausgleichungsversuchen widersteht; die wohl überwunden wird, aber nicht anders, als wie wenn am Ausgang einer griechischen Tragödie eine Theophanie (der sogenannte deus ex machina, in Wahrheit ex gratia) das unlösliche Verhängnis löst. Das aber ist der sehr leise, sehr langsame, sehr umwegige, gar nicht „erfolgreiche" Schritt der Gottheit durch die Geschichte.

Im September 1920 sagte und schrieb Gandhi, wenn das indische Volk Disziplin, Selbstentäußerung, Opferwilligkeit, Ordnungsfähigkeit, Vertrauen und Mut erwiese, würde in einem Jahr Svaraj, die indische Unabhängigkeit, errungen werden. Drei Monate später von dem Vertreter der Times befragt, wie er das meine, erklärte er, das britische Volk werde zugleich die Kraft der indischen öffentlichen Meinung und das greuliche Unrecht erkennen, das in seinem Namen Indien angetan wurde, und es

werde diesem unverzüglich eine Verfassung anbieten, „die den Wünschen des indischen Volkes genau entsprechen wird". Das Gespräch endete damit, daß Gandhi ein Prophetenwort variierte: „Der Löwe ruht dann beim Lamm." Man kann nicht deutlicher den *religiösen* Charakter jener Erwartung aussprechen; aber wenn er ernst genommen wird, bedeutet die Voraussetzung, die Gandhi dafür macht, nicht bloß eine Haltung des Volkes, sondern dessen innere Umwandlung: Gandhi sagt unverkennbar dem „politischen", dem unverwandelten, dem sich nicht wandelnden Menschen ab. „Wenn Indien", schreibt er später einmal, „frei werden will, kann es das nur mit Gottes Hilfe erlangen. Gott liebt die Wahrheitlichen und Gewaltlosen." Aber Gottes Liebe ist nicht am Erfolg zu messen. Wie Gottes Liebe sich auswirkt, ist seine Sache. Man darf für die Wahrheitlichen und Gewaltlosen der Liebe Gottes gewiß sein, aber nicht der Erlangung von Svaraj in einem Jahr. „In einem Jahr" ist eine politische Parole; die religiöse Losung müßte lauten: Irgendwann, vielleicht heute, vielleicht in einem Jahrhundert. In der religiösen Wirklichkeit gibt es keinen Zeitvertrag, und der Sieg kommt zuweilen eben dann, wenn man ihn nicht mehr zu erleben vermeinte.

Im letzten Teil jenes Jahrs der Erwartung schrieb Gandhi, dem „Wunder" einer so schnellen Erlangung von Svaraj müsse „eine wunderbare *Bekehrung* Indiens zur Lehre der Gewaltlosigkeit vorausgehen, zumindest in deren eingeschränkter Absicht, d. h. als eine unentbehrliche Vorbedingung zur Sicherung von Indiens Freiheit". Aber bedeutet das nicht: Bekehrung zu einer religiösen Lehre, „zumindest" in deren politischer Form? In der religiösen Lehre bleibt Gewaltlosigkeit der Weg zum Ziel, auch wenn sie als Mittel zum Zweck versagt. Freilich muß es Gandhi *als politisch Handelndem* genug sein, wenn die Massen die rechte Haltung einnehmen; aber Bekehrung heißt Umkehr des Wesens, innerste Umsinnung.

Gewiß wird, wenn ein religiöser Mensch, ein mit seiner Religiosität überall wo er sich einsetzt Ernst machender, im politischen Bereich wirkt, Religion in die Politik eingeführt. Aber da der Weg zum religiösen Ziel in Bahnführung, Perspektivik, Gangart, Tempo und letztlich in seiner Unvorhersehbarkeit dem Erreichen des politischen Erfolges wesenhaft unähnlich ist, läuft bei diesem ihrem heiligen Werk der „Einführung" die religiöse Wirklichkeit Gefahr, daß die Kategorien sich vermischen, daß das Ziel zum Zweck, der Weg zum Mittel wird, daß der Mensch, statt in

die Stapfen jenes Gottesschrittes zu treten, sie in blindem Lauf überrennt. Ist die Religion am andern Ende von einem Eis der Isolierung bedroht, in dem sie die Verbindung mit dem gemeinschaftaufbauenden Menschenanteil am Werden des Reichs verliert, hier droht ihr das Aufdampfen im Schnellfeuer des Getriebes. Nicht eher als in der großen Polis Gottes werden Religion und Politik zu einem Leben der Weltgemeinschaft im Angesicht der Ewigkeit verschmelzen, darin weder Religion noch Politik mehr besteht.

Die natürlichste aller Fragen, die nach dem Erfolg, ist die Feuerprobe der Religion. Weicht sie der Sphäre aus, wo die Frage gefragt wird, dann entzieht sie sich trotz aller Heilsgüter und Sakramente der Verleiblichung; verfällt sie jener Sphäre, dann hat sie die Seele verloren. Gandhi zeigt uns wie kein anderer Mensch unsres Zeitalters die Schwere der Situation, die Tiefen der Problematik, die Vielfältigkeit der Streitfront, die von Paradoxie umwitterte Gewaltigkeit des allstündlich zu bestehenden Widerspruchs.

Der Mahatma hat sich jetzt, während ich dies schreibe, auf seinen Gang – ein sinnbildweites Gegenstück zur Flucht des alten Tolstoj – begeben. Es ist ersichtlich keine politische Fahrt, sondern ein Pilgergang. Ein Pilgergang mit politischer Absicht; aber unter aller politischen, vermutlich dem Bewußtsein der meisten Mitgehenden verborgen, lebt die religiöse, wo die Verweigerung einer Steuer nicht mehr ein Mittel im Kampf gegen die britische Regierung um die Unabhängigkeit Indiens, sondern eine Ergreifung des Menschen bedeutet, dem es in dieser Weltstunde frommt, faktisch und unter Hergabe seiner selbst zu erfahren, *wieviel* des Kaisers ist.

Ich glaube nicht, daß am Ende dieses Pilgergangs schon die Unabhängigkeit Indiens stehe. Aber ich glaube, daß dieser Pilgergang wesentlich mitbestimmt, wie der Mensch eines unabhängigen Indiens, wann immer und wodurch immer es errungen wird, beschaffen sein wird. Und was wäre Svaraj, wenn es nur Umwandlung von Institutionen und nicht auch Umwandlung des Menschen wäre!

2. Gandhis Werk und eine indische Politik

Aber wir müssen, wenn wir Gandhis Platz nicht bloß in der Geschichte der Religiosität und ihrer Auswirkungen, sondern auch in der der Politik

erkennen wollen, das indische Unabhängigkeitsideal seinen – wirklichen und möglichen – Inhalten nach betrachten. Das scheint mir am deutlichsten zu geschehen, indem wir das Programm des Mahatma mit dem seines Gegners, des großen Patrioten Chitta Ranjan Das vergleichen.

Während Gandhi gefangen saß – am 26. Dezember 1922 – eröffnete Das den allindischen Kongreß in Gaya mit einer Rede, in der er, mit einer Huldigung für den Mahatma beginnend, drei Postulate formulierte.

Das erste, taktische, stellte der non-cooperation Gandhis die Forderung eines „inneren" Boykotts der gesetzgebenden Räte entgegen, in die man sich entsenden lassen und deren Tätigkeit man obstruieren solle. Diese Forderung tritt nicht aus den Grenzen der Gewaltlosigkeitsidee, aber sie versucht ihr statt eines passiven Gehalts einen unmittelbar-aktiven zu geben, – freilich einen, dessen mögliche Folgen für die Wahrung der Gewaltlosigkeit bedenklich sein könnten.

Das zweite, außenpolitische, Postulat entwarf im Gegensatz zu Gandhi, der Indien nur auf sich selbst gestellt vorgehen lassen wollte, das Programm einer asiatischen Föderation, die Indien anzuregen und in der es zu wirken hätte. Man muß, um diesen Gedanken zu würdigen, sich vergegenwärtigen, daß er in einem indischen Mund ganz anderes bedeutet als etwa in einem russischen oder japanischen. Auch er tritt nicht aus den Grenzen der Gewaltlosigkeitsidee; was er meint, ist ein asiatischer Bund, der dem Abendland die Kooperation kündigt und sich eben dadurch von ihm unabhängig macht. Die möglichen Folgen sind hier allerdings für die Wahrung der Gewaltlosigkeit noch weit bedenklicher als beim ersten Postulat.

Das dritte und wichtigste, konstruktive, betraf den inneren Aufbau eines unabhängigen Indiens. Der Svaraj, erklärte Das, dürfe weder eine parlamentarische noch eine bürokratische Regierung werden. Die britische durch eine indische Bürokratie ersetzen, wäre nutzlos. Man müsse vielmehr die Grundform der alten indischen Dorfgemeinschaft erneuen. Es gelte, ein System relativ autonomer kleiner Gemeinschaften zu errichten, die sich zu größeren und die wieder zu größeren, ebenfalls autonomen, zusammenfügen sollten, die ihrerseits um eine einigende zentrale Macht von vorwiegend konsultativem Charakter gruppiert wären, welche nur in Ausnahmefällen ihre Autorität auszuüben hätte.

Dieses dritte Postulat, das ich als eine brüderliche Erwiderung aus

Asien auf verwandte Ideen eines europäischen Kreises empfunden habe, stellt in meinen Augen eine Gipfelhöhe des *politischen* Menschen dar. Was sich hier ausspricht, ist die Ahnung einer Überwindung der politischen Entartung, die sich im modernen Staatszentralismus Politik nennt, von der Politik selber aus; es ist der Wille zum legitimen Aufbau eines echten Gemeinwesens, das den Staatsapparat auf das technisch notwendige Minimum reduziert.

Anfang Februar 1924 wurde der kranke Gandhi aus dem Gefängnis entlassen. Im Mai erklärte er sich öffentlich gegen das erste der drei Postulate von Das, das des obstruktionellen Parlamentarismus, im Juli gegen das zweite, das einer asiatischen Föderation, zu gleicher Zeit gegen das dritte, gegen das innere Programm. Gegen dieses äußerte er, Svaraj sei nichts anderes als jene Verfassung Indiens, die das Volk in einem gegebenen Augenblick verlangen würde. Das ist eine rein politische, demokratiepolitische Äußerung, die mir aber an politischem Substanzgehalt und an politischer Autochthonie weit ärmer erscheint als Das' fundamental-revolutionäre Idee.

Im November schloß Gandhi das bekannte Kompromiß mit den von Das geführten Svarajisten, das einen persönlichen, aber keinen sachlichen Sieg Gandhis bedeutete. Im Juni des folgenden Jahres starb Das. An eine Weiterbildung und Ausführung seines Programms ist seither nicht gedacht worden.

Über den taktischen Gegensatz kann ich nicht urteilen. Das' asiatischer Gedanke ist von unverkennbarer politischer Größe. Ich habe schon gesagt, daß die Gefahren beider für die Sache der Gewaltlosigkeit nicht zu übersehen sind; damit ist immerhin auch von dieser Sache aus nicht grundsätzlich gegen sie entschieden. Aber, was uns hier angeht, ist das konstruktive Postulat.

Gandhi strebt ja nicht ein beliebiges freies Indien an, sondern eine in Wahrheit indische Gesellschaft, in der das in Einzelseelen, Lehren, heiligen Büchern zu erahnende Volkswesen seinen Leib gewinnt. Eine solche kann sich aber nicht aus einem amorphen, nur eben staatlich umfaßten Haufen von Einzelpersonen aufbauen, sondern nur aus natürlich gegliederten, mit einer so weit als möglich reichenden Autonomie ausgestatteten kleinen und größeren Gemeinschaften, in denen nicht mehr das von aller menschlichen Wirklichkeit absehende Unwesen waltet, das heute als

die Politik gilt, sondern konkretes Miteinanderberaten, Miteinanderbeschließen, Miteinanderhandeln im konkreten Öffentlichkeitsbereich; Gemeinschaften, in deren Staffelgefüge sich das Volk erst als solches politisch konstituiert. Gandhi hat nicht erkannt, daß hier eine politische Vision war, die seine eigne religiöse ergänzte; daß es von dieser aus für die indische Sache grundwichtig sein müßte, auch in einem großen politischen Sinn praktisch zu ermitteln, wieviel des „Kaisers", d. h. der zentralistischen Staatspinne überhaupt, und wieviel „Gottes", d. h. politisch formuliert: des kreatürlich-unmittelbar miteinander lebenden Menschenvolkes ist.

Gandhi freilich glaubt der kommenden indischen Gesellschaft die Reinheit und Eigenheit, die er ihr wünscht, dadurch sichern zu können, daß sie vor der „Zivilisation" bewahrt bleibt. Schon 1909 schrieb er aus Südafrika in die Heimat, es gebe keine unüberschreitbare Schranke zwischen Osten und Westen; es gebe nicht so etwas wie abendländische Zivilisation, nur eben die moderne Zivilisation, die eine rein materielle sei; sie, nicht das britische Volk, beherrsche Indien; wenn das britische Regime durch ein indisches ersetzt würde, das auf den modernen Methoden begründet wäre, würde Indien nicht besser dran sein. Osten und Westen könnten erst dann wirklich zusammenkommen, wenn der Westen die moderne Zivilisation nahezu gänzlich über Bord geworfen hätte; nähme der Osten die moderne Zivilisation an, so würden sie nur scheinbar zusammenkommen, das würde nur einen bewaffneten Waffenstillstand bedeuten, „wie etwa der zwischen Deutschland und England ist, welche beiden Nationen in der Halle des Todes leben, um nicht eine von der andern verschlungen zu werden". – Aber wovor Gandhi in diesem in manchem Belang so hellsichtigen Brief Indien bewahren zu wollen erklärt, davor ist es, dem vor unseren Augen sich an dem Land vollziehenden Industrialisierungsprozeß nach, anscheinend nicht zu bewahren. Das Spinnrad, als Symbol auch von sympathisierenden Textilfabrikanten geehrt, kann in der Tatsächlichkeit wohl nicht erhalten werden.

Die „moderne Zivilisation" ist ein Schicksalsweg der Menschheit, der ihre höchste Aufgabe und ihre entscheidende Probe umschließt. Alle Reduktionsversuche, auch die erhabensten, weichen dieser Aufgabe und Probe aus.

Die moderne Zivilisation ist ihrem Grundwesen nach durchaus nicht

„materiell“: sie erscheint notwendigerweise so, nur weil und insofern sie noch unbewältigtes – vom Geist noch nicht durchdrungenes – *Material* darstellt. Es geht darum, in Indien wie überall, die menschliche Substanz zu retten und zu erschließen, die dieser Zivilisation gewachsen ist und sich in ihr, mit ihr, durch sie hindurch geistverleibend bewährt. Es geht darum, aus dem geretteten Seelenelement den standhaltenden Menschen zu bilden. Dies ist in Indien Mahatma Gandhis großes Werk, das nicht im Tempo der politischen Unternehmungen und ihrer Erfolge, aber in dem des Gottesschrittes gewirkt wird.

3. Ist also Politik zu treiben?

Das moderne Abendland steht auf der sanktionierten Entzweiung von Politik und Religion. Man höre nur, wie der Politiker das Wort „Ethik“ und wie der Theologe das Wort „Aktion“ ausspricht. Die Politik ist unverklärt, aber mächtig; die Religion (im weitesten Sinn, also der Überbau der geheiligten „Werte“) ist Gegenstand abgestufter Weihegefühle, aber unverbindlich.

Mit seinem Versuch, „die Religion in die Politik einzuführen“, ist Gandhi in die Reihe derer getreten, die die noch immer wachsende Entzweiung von Politik und Religion zu überwinden streben. Die Tragik, in die er damit eingetreten ist, ist die eigentümliche des prophetischen Menschen. Diese Tragik ist zu erkennen und zu verehren.

Emil Roniger sagt in seinem Vorwort zu dem von ihm herausgegebenen Buch „Gandhis Leidenszeit“: „Das Leben läßt sich mit Religion durchdringen – die Politik nicht. Ein Leben, das von Religion durchdrungen wäre, würde keine Politik mehr kennen. Einzig Durchdringung des Lebens mit dem Sauerteig des Religiösen kann uns eines Tages von der Schlange Politik erlösen, die uns mit ihren kalten Schlingen umstrickt hält.“ Aber das hieße: faktisch, für jetzt und hier, das öffentliche Leben der Verdammnis preisgeben, privates und öffentliches Leben zerscheiden, die Transmissionslosigkeit, Nichtveröffentlichung des Geistes in unserer Zeit bestätigen, das Werden einer neuen – notwendigerweise „politischen“ – Gemeinschaftsstruktur, einer den gegenwärtigen Staatsapparat von innen aufzusprengen bestimmten verhindern, der Menschheit vor ihrer entscheidenden Probe die Kräfte, die sie dafür braucht, entziehen. Jesus konnte sich mit dem Gebot begnügen, dem fernen römischen Kaiser nur

eben zu geben, was „sein" sei, und das eigne Reich so gegen das des nicht aktuellen, weil das Leben des Bürgers, und gar des palästinensischen, nicht aufsaugenden Staatszentralismus abzugrenzen; die Propheten Israels mußten dem König in Jerusalem, als dem Schutzherrn des Unrechts im Land, mit den Feuerbränden des religiös-politischen Wortes entgegentreten.

Man soll, meine ich, die Politik weder aufsuchen noch meiden, man soll weder prinzipiell politisch noch prinzipiell apolitisch sein. Das öffentliche Leben ist ein Bezirk des Lebens, es ist in unsrer Zeit in seinen Gesetzen und Gestalten ebenso entstellt wie alles Leben, seine Entstellung nennt man heute Politik, wie man die Entstellung des Arbeitslebens Technik nennt, aber wie diese ist jene nicht in ihrem Wesen Entstellung, – wie diese ist jene erlösbar.

Die Staaten und die Parteien sind erfolgreich bemüht, die Wirklichkeit der öffentlichen Situationen durch die Fiktionen der politischen Gespinste zu verdecken. Es gilt, die Gespinste zerreißend in die jeweilige öffentliche Situation, die einen fordert, einzugehen und in ihr und für sie Verantwortung zu üben. Die Staaten und die Parteien sind weiter erfolgreich bemüht, das Zustandekommen der Bünde und letztlich des Bundes der Menschen, die *Real*gesinnungen (zu lebende Gesinnungen) hegen und daher in der realen Verantwortung zusammenwirken können, durch Scheinbünde zu verhindern. In diesen wird eine Minderheit von Realgesinnungs-Menschen mit einer Mehrheit von Menschen einer angeblich gleichgerichteten Fiktivgesinnung (nur durchzusetzenden, nicht auch zu lebenden Gesinnung) zusammengekoppelt und dadurch unschädlich gemacht. Wer *in* der Politik dem Geist gehorsam bleiben will, darf in keiner Situation vergessen, daß es auf das Werden jener echten Bünde und letztlich jenes Bundes ankommt, – daß das aber, wenn es sein Werk am öffentlichen Leben tun soll, nicht über dem Handgemenge, sondern in ihm sich vollziehen muß. Derjenige soll in die Parteien, wer sich stark und frei genug weiß, um *in ihnen* gegen jene Lüge des Parteiwesens zu kämpfen. Auch wenn er erliegt, hat er sein Werk getan.

Das eigentliche Übel an der Politik ist das in ihr wie anderswo herrschende „politische Mittel": den andern Menschen zu gewinnen, indem man sich ihm auferlegt. Es ist aber möglich und not, im öffentlichen Leben (wie anderswo) anstatt des politischen das religiöse Mittel zu ver-

wenden: den andern zu gewinnen, indem man ihn erschließt. Wer das versucht, mag im politischen Getriebe schwach erscheinen – er arbeitet, indem er am Reich des Menschen baut, am Reich Gottes.

Am Reich Gottes können wir nur arbeiten, indem wir an allen Bereichen des Menschen arbeiten, die uns angewiesen sind. Auf das Reich Gottes hin gibt es keine allgemeingültige Auswahl des Zweckentsprechenden wie auf das Reich des Menschen hin; man kann nicht sagen: hier ist zu wirken und da nicht, dies führt zum Ziel und das nicht. Wir können die messianische Welt nicht vorbereiten, wir können sie nur bereiten. Das heißt: es gibt keine messianistische Politik. Das heißt aber auch: von der Heiligung aller Dinge darf der politische Bereich nicht ausgenommen werden. Die „Schlange" ist nicht das Urböse, sie ist selber nur verirrt, sie selber wird endlich erlöst werden wollen. Es frommt nicht, auf sie loszuhauen, es frommt nicht, sich von ihr abzuwenden, sie gehört mit zur kreatürlichen Welt, wir müssen uns mit ihr abgeben, ohne allmalig maßgebende Prinzipien, in nackter Verantwortung.

Auch da haben wir von Gandhi zu lernen; auch da können wir nicht einfach seinen Spuren folgen.

Das Abendland kann und darf die „moderne Zivilisation" nicht aufgeben, das Morgenland wird sich ihr nicht verschließen können. Aber gerade das Werk der Bewältigung dieses Materials, der Durchmenschlichung dieser Dinglichkeit, der Heiligung dieser unsrer Welt wird beide zusammenführen, indem sie den Bund der wirklichkeitstreuen Menschen hüben und drüben stiftet. Das kreisende Flammenschwert der Cheruben am Eingang des Gartens Eden verwehrt den Rückweg; aber es erleuchtet den Weg.

LEO SCHESTOW

DIE GROSSEN VORABENDE

Erkenntnistheorie als Apologetik

Die moderne Erkenntnistheorie, die zwar stets sich von Kant herleitet, ist in einer Beziehung dem Vermächtnis ihres Meisters gänzlich untreu geworden. Und wie sonderbar: die Erkenntnistheoretiker, die gewöhnlich fast in nichts sich einigen können, scheinen miteinander übereingekommen zu sein, die eigentliche Aufgabe der Erkenntnistheorie anders als Kant aufzufassen. Kant unternahm eine Revision unseres Erkenntnisvermögens zum Zweck der Erklärung der Erkenntnis. Diese letztere aber benötigte er, um die Grundlagen festzulegen, kraft derer man die einen der bestehenden Wissenschaften anerkennen kann, die anderen hingegen ablehnen muß. Im Grunde genommen, wenn man so will, hauptsächlich um des zweiten Zweckes willen. Humes Skeptizismus beunruhigte ihn nur theoretisch. Er wußte von vornherein, daß Mathematik und Naturwissenschaften, welche Erkenntnistheorie auch immer man sich ausdenken möge, Wissenschaften bleiben würden, die Metaphysik hingegen abgelehnt werden würde. Anders ausgedrückt, er setzte sich das Ziel, nicht die Wissenschaft zu rechtfertigen, sondern die Möglichkeit ihrer Existenz zu erklären, – er ging auch davon aus, daß an den mathematischen und naturwissenschaftlichen Wahrheiten niemand ernsthaft zweifeln könne. Heute jedoch verhält es sich damit anders. Die Erkenntniswissenschaft richtet alle ihre Bemühungen darauf, das wissenschaftliche Wissen zu *rechtfertigen*. Wozu? Bedarf denn das wissenschaftliche Wissen einer Rechtfertigung? Zwar gibt es solche Sonderlinge, zuweilen auch geniale wie unser Tolstoj, die die Wissenschaft angreifen, aber ihre Angriffe kränken und beunruhigen niemanden.

Die Gelehrten setzen nach wie vor ihre Untersuchungen fort, die Universitäten florieren, Entdeckungen folgen auf Entdeckungen. Die Erkenntnistheoretiker indes haben immer noch schlaflose Nächte und suchen nach neuen Rechtfertigungen für die Wissenschaft. Und während sie, ich wiederhole dies, sich in fast nichts anderem einigen können, versetzen sie uns in dieser Hinsicht durch ihre Einmütigkeit in Erstaunen: sie sind alle überzeugt, daß man die Wissenschaft rechtfertigen und preisen müsse. So verwandelte sich die moderne Erkenntnistheorie aus

Wissenschaft in Apologetik. Darum stimmen auch die Beweismethoden der Erkenntnistheoretiker überein. Wenn die Wissenschaft zu verteidigen ist, so ist sie also vor allem zu loben, d. h. es sind Erwägungen und Daten zu sammeln, die darauf hinweisen, daß die Wissenschaft diese oder jene, unbedingt aber eine sehr hohe und wichtige Mission erfülle. Oder es sei umgekehrt darzustellen, was aus der Menschheit werden würde, wenn man ihr das Wissen nähme. Dank diesem Umstand begann das apologetische Element in der Erkenntnistheorie fast dieselbe Rolle zu spielen, die ihm bisher in der Theologie eingeräumt wurde. Es naht vielleicht die Zeit, da die wissenschaftliche Apologetik zu einer offiziell anerkannten philosophischen Disziplin werden wird.

Aber: qui s'excuse s'accuse. Offenbar ist an der Wissenschaft irgend etwas faul, da sie sich zu rechtfertigen beginnt. Und dann, Apologetik hin, Apologetik her, aber die Erkenntnistheorie wird es ja doch über kurz oder lang satt haben, sich nur von Lobreden zu nähren, und wird für sich eine kompliziertere und verantwortlichere Aufgabe, eine richtige Beschäftigung fordern. Gegenwärtig gehen die Erkenntnistheoretiker von der Annahme aus, wissenschaftliches Wissen sei vollkommenes Wissen, und die Voraussetzungen, auf denen es beruht, bedürften darum keiner Kritik. Das Gesetz der Kausalität finde seine Rechtfertigung nicht darin, daß es der Ausdruck des tatsächlichen Wechselverhältnisses der Dinge sei, und sogar nicht darin, daß uns Daten zu Verfügung ständen, die uns überzeugten, daß es Ausnahmen nicht zulasse und nie zulassen werde, d. h. daß Wirkungen ohne Ursachen unmöglich seien. Das alles sei nicht so, aber, so sagt man uns, das sei auch nicht notwendig. Die Hauptsache sei, daß das Gesetz der Kausalität Wissenschaft möglich mache, und umgekehrt, daß der Verzicht auf das Gesetz der Kausalität einen Verzicht auf die Wissenschaft, überhaupt einen Verzicht auf jegliches Wissen, Voraussehen, nach Meinung einiger sogar auf die Vernunft bedeute.

Es ist klar, daß, wenn man zu wählen hat zwischen einer nicht ganz begründeten Annahme einerseits und der Aussicht auf Chaos und Unvernunft andrerseits, man nicht lange nachzudenken braucht. Die Apologetik hat, wie man sieht, die stärksten argumenta ad hominem gewählt. Aber alle derartigen Argumente haben einen gemeinsamen Mangel: sie sind unbeständig, sind zweischneidig. Heute sprechen sie für das wissenschaftliche Wissen, morgen sprechen sie dagegen. In der Tat, es kommt

vor, daß grade der Glaube an das Gesetz der Kausalität jene große Unruhe und Verwirrung in der Seele erzeugt, deren Endergebnis alle Schrecken des Chaos und des Wahnsinns sind. Die Überzeugung von der Unveränderlichkeit der bestehenden Ordnung ist in gewissen Fällen geradezu gleichbedeutend mit der Überzeugung von der Sinnlosigkeit und Ungereimtheit des Lebens. Ein solches Gefühl hatten wahrscheinlich die Jünger Christi, als sie die letzten Worte ihres gekreuzigten Lehrers vom Kreuze herab vernahmen: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Auch die modernen Erkenntnistheoretiker können triumphieren: als das Gesetz der Kausalität sich als Stütze des Chaos und der Unvernunft erwies, wurde es ipso facto aufgehoben: Christus ist auferstanden, berichten uns seine Jünger.

Ich sagte, die Erkenntnistheoretiker könnten triumphieren, aber ich muß gestehen, daß ich bei keinem einzigen Erkenntnistheoretiker offenen Triumph anläßlich eines so deutlichen Beweises der Wahrheit ihrer Lehre gefunden habe. Von der Auferstehung Christi sprechen sie gar nicht, – im Gegenteil, sie umgehen und verschweigen sie auf jede Weise. Dieser Umstand veranlaßt uns zum Innehalten und Nachdenken. Es erhebt sich das Dilemma: erkennst du an, daß das Gesetz der Kausalität keine Ausnahmen duldet, – so werden die letzten Worte des Gekreuzigten deine Seele ewig verfolgen; erkennst du sie nicht an, – so wirst du keine Wissenschaft haben. Die einen behaupten, man könne nicht ohne Wissenschaft, ohne Wissen leben, ein solches Leben sei ein Grauen und Wahnsinn; die andern können sich nicht mit dem Gedanken aussöhnen, daß der Vollkommenste unter den Menschen den Tod eines Schächers gestorben sei. Was tun? Ohne was kann der Mensch in der Tat nicht leben? Ohne wissenschaftliches Wissen oder ohne die Überzeugung, daß Wahrheit und geistige Vollkommenheit zu guter Letzt in der Welt als Sieger hervorgehen? Und welchen Standpunkt hinsichtlich dieser Fragen wird die Erkenntnistheorie einnehmen?

Wird sie nach wie vor ihre apologetischen Übungen fortsetzen oder wird sie endlich begreifen, daß ihre wahre Aufgabe nicht hierin besteht und daß sie, wenn sie das Recht bewahren will, sich Philosophie zu nennen, nicht das bestehende Wissen rechtfertigen und preisen, sondern es nachprüfen und lenken müssen wird? Sie wird also vor allem die Frage zu stellen haben: Ist das wissenschaftliche Wissen in der Tat vollkommen,

oder ist es vielleicht unvollkommen und muß deshalb den Ehrenplatz, den es heute einnimmt, einem anderen Wissen abtreten? Dies ist offenbar die wichtigste Frage der Erkenntnistheorie, und diese Frage stellt sie nie. Sie will die bestehende Wissenschaft preisen, sie war, ist und wird wahrscheinlich noch lange bleiben – Apologetik. . . .

Wahrheit und Nutzen

Mill führt zum Beweis dessen, daß all unser Wissen, selbst das mathematische, empirischer Herkunft sei, folgende Erwägung an: Wenn jedesmal, da wir zweimal zwei Gegenstände zu nehmen haben, irgendeine Gottheit noch einen Gegenstand unterschöbe, so wären wir überzeugt, daß zweimal zwei nicht vier, sondern fünf sei. Und Mill hat vielleicht recht: wir würden wohl nicht dahinter kommen, wie es sich damit verhalte. Wir sind bedeutend mehr darum besorgt, uns über das für uns praktisch Notwendige, unmittelbar Nützliche Klarheit zu verschaffen, als die Wahrheit zu finden. Wenn eine Gottheit uns mit jeden vier Gegenständen einen fünften unterschöbe, so würden wir das Untergeschobene hinnehmen und der Ansicht sein, dies sei natürlich, verständlich, notwendig, ja es könne gar nicht anders sein. Ist doch im Grunde genommen in dieser Welt alles uns von einer Gottheit untergeschoben, und nichtsdestoweniger wundert sich niemand, die Mehrheit versteht alles und erklärt alles. Ist doch selbst die Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen, wie sie die Empiriker beobachten, uns ebenfalls heimlich untergeschoben. Durch wen? Wann? Wer hat Lust, danach zu fragen? Ist einmal ein Gesetz festgestellt, so interessiert sich bereits niemand mehr für irgend etwas: nun kann man bereits die Zukunft voraussagen, kann das Untergeschobene, das Fertige benützen, alles andere ist von Übel.

Philosophen und Lehrer

Schopenhauer ist bekanntlich lange Zeit nicht nur nicht anerkannt, sondern auch nicht gelesen worden: seine Werke fanden als Makulatur Verwendung; erst gegen sein Lebensende fand er Leser und sogar Verehrer. Und selbstverständlich auch Kritiker. Denn jeder Verehrer ist im Grunde genommen der erbarmungsloseste und aufdringlichste Kritiker. Er muß alles verstehen, alles miteinander in Übereinstimmung bringen, und die notwendigen Erläuterungen muß natürlich der Lehrer liefern. Schopenhauer, dem es bis in sein Alter an Lehrerfahrung mangelte,

verhielt sich anfangs sehr wohlwollend gegen die Fragen der Schüler und gab geduldig die verlangten Erklärungen. Aber je weiter, desto ärger. Die alleruntertänigsten Zweifel der Schüler wurden mit der Zeit immer aufdringlicher, so daß der Greis schließlich außer sich geriet. „Ich habe mich keineswegs verpflichtet, jedermann alle Geheimnisse des Weltgebäudes zu erklären," rief er eines Tages aus, als einer der Schüler mit allzu viel Hartnäckigkeit die von ihm bei Schopenhauer entdeckten Widersprüche betonte. In der Tat, ist etwa der Lehrer verpflichtet, alles zu erklären? Und besteht etwa die Aufgabe des Philosophen darin, zu erklären? Anders ausgedrückt, kann denn ein Philosoph Lehrer sein? Schopenhauers Worte geben uns eine keineswegs zweideutige Antwort. Der Philosoph kann nicht nur kein Lehrer sein, sondern er will es auch nicht sein. Lehrer gibt es in Gymnasien, in Universitäten, – sie unterrichten in Arithmetik, Grammatik, Logik, Metaphysik. Der Philosoph aber hat eine ganz andere Aufgabe, die mit Lehrerschaft nicht die geringste Ähnlichkeit hat.

Die Wahrheit als soziale Substanz

Es gibt viele, wahre oder eingebildete, Methoden zur objektiven Nachprüfung philosophischer Urteile. Aber sie alle laufen bekanntlich auf eine Prüfung mittels des Gesetzes vom Widerspruch hinaus. Allerdings weiß jedermann, daß keine einzige philosophische Lehre dieser Prüfung standzuhalten vermag, so daß man in Erwartung einer besseren Zukunft es vorläufig für möglich hält, bei der Kontrolle eine gewisse Nachsicht walten zu lassen. Man gibt sich gewöhnlich zufrieden, sobald man zu der Überzeugung kommt, daß der Philosoph aufrichtig bemüht war, Widersprüche zu vermeiden. Ist der gute Wille erwiesen, so drückt man hinsichtlich der Widersprüche ein Auge zu und sucht in der Philosophie nach anderen Eigenschaften. So verzeiht man z. B. Spinoza seine Inkonsequenz wegen seines amor intellectualis Dei, Kant wegen seiner Liebe zur Sittlichkeit und seines Lobes der Uneigennützigkeit, Plato wegen seiner Originalität und der Reinheit seiner idealistischen Impulse, Aristoteles wegen seines umfangreichen und allumfassenden Wissens usw. Man muß also eigentlich gestehen, daß wir keine wahre, objektive Methode für die Nachprüfung der philosophischen Wahrheit besitzen, und daß wir, wenn wir fremde Systeme kritisieren, schließlich willkürlich urteilen. Sagt uns ein Philosoph aus irgendeinem Grunde zu, so belästigen wir ihn

nicht mit dem Gesetz vom Widerspruch, sagt er uns nicht zu, so ziehen wir ihn mit aller Strenge des Gesetzes zur Verantwortung, von vornherein davon überzeugt, daß er in jeder Hinsicht schuldig ist. Zuweilen aber bekommt man Lust, seine eigenen philosophischen Überzeugungen nachzuprüfen. Die Komödie objektiver Kontrolle an ihnen vorzunehmen, bei sich selber nach Widersprüchen zu suchen, – dazu, meine ich, sind selbst die Deutschen unfähig. Dennoch möchte man wissen, ob man in der Tat im Besitz der Wahrheit ist oder ob man nur einen allgemein verbindlichen Irrtum in Händen hat. Was tun? *Ich meine, es gibt eine Methode: du mußt dir vorstellen, daß deine Wahrheit unbedingt für niemanden verbindlich sein kann. Wenn also die Wahrheit einer solchen Prüfung standhält und für dich das gleiche bleibt, was sie früher war, und du dennoch nicht auf sie verzichtest, so ist anzunehmen, daß sie etwas wert ist.* Schätzen wir doch sonst häufig eine Überzeugung nicht deshalb, weil sie einen inneren Wert hat, sondern weil sie auf dem Markt einen guten Absatz findet. Robinson hat wahrscheinlich ganz anders gedacht als ein moderner Schriftsteller oder Professor, dessen Werke durch seine zahlreichen Kollegen bewertet werden, die ihm den Ruhm eines Weisen und Gelehrten verschaffen oder seinen Ruf ganz vernichten können. Sogar bei den Griechen, die wir für mustergültige Denker zu halten gewohnt sind, hatten alle Urteile, in der Sprache der politischen Ökonomie gesprochen, nicht so sehr Konsumwert als Tauschwert.

Die Griechen kannten noch nicht die Buchdruckerkunst und besaßen keine bibliographischen Zeitschriften, aber sie trugen ihre Weisheit gewöhnlich auf den Marktplatz und verwandten alle Mühe darauf, die Menschen zur Anerkennung ihres Wertes zu bewegen. Und man kann nur schwerlich annehmen, daß eine Weisheit, die ständig unter die Leute ging, sich nicht dem menschlichen Geschmack angepaßt hätte. Wohl eher gewöhnte sie sich daran, sich selber nur in dem Maße zu bewerten, als sie auf eine Bewertung durch die Menschen rechnen konnte. Anders ausgedrückt, ist der Wert der Weisheit, wie auch aller andern Ware, nicht nur bei uns, sondern schon bei den Alten, eine soziale Substanz. Die neueste Philosophie hat sogar aufgehört, dies zu verbergen. Der teleologische Gesichtspunkt sowohl der Rationalisten, die sich an Fichte anschließen, als auch der Pragmatisten, die sich als Nachfolger Mills betrachten, stellt sich offen auf den gesellschaftlichen Standpunkt und spricht von

kollektivem Schaffen. Eine Wahrheit, die nicht für alle und für immer, auf Innen- und Außenmärkten taugt, sei keine Wahrheit. Sogar ihr Wert werde vielleicht durch das Quantum der auf sie verwendeten Mühe bedingt. Marx könnte triumphieren: seine Theorie hat unter verschiedenen Flaggen Zutritt in alle Sphären des modernen Denkens gefunden. Es wird sich wohl kaum auch nur ein einziger Philosoph finden, der sich bereit erklären würde, die von mir vorgeschlagene Methode der Nachprüfung der Wahrheit anzuwenden. Und es würde sich wohl kaum auch nur eine einzige moderne Idee finden, die dieser Probe standhielte.

Lehre und Schlüsse

Will man einen neuen Gedanken zugrunde richten, so bemühe man sich, ihm zu möglichst weiter Verbreitung zu verhelfen. Die Menschen werden beginnen, sich in ihn hineinzudenken, ihn ihren laufenden Bedürfnissen anzupassen, ihn auszulegen, Schlußfolgerungen aus ihm zu ziehen, kurzum, ihn in ihren fertigen logischen Apparat einzuzwängen, oder, genauer gesprochen, sie werden ihn mit Bruchstücken ihrer eigenen gewohnten, verständlichen Gedanken verschütten, – und er wird ebenso tot werden wie alles, was die Logik erzeugt. Vielleicht läßt sich daraus das Bestreben der Philosophen erklären, ihre Gedanken in eine Form zu hüllen, die dem großen Publikum den Zutritt zu ihnen erschwert. Die Mehrzahl der philosophischen Systeme ist verworren und unklar dargelegt, so daß nicht jeder gebildete Mensch sich in ihnen zurechtfinden kann. Man richtet ungern sein eigenes Kind zugrunde, und jedermann schützt es, wie er kann, vor vorzeitigem Tode. Am gefährlichsten für den Gedanken sind die Folgerungen, die gleichsam selbstverständlich sind. Er setzt sie durchaus nicht voraus, sie werden ihm gewöhnlich aufgezwungen. In der Tat sagt man ja doch sehr oft: Der Gedanke wäre ja ganz schön, aber er führt zu schlechthin unannehmbaren Folgerungen. Und umgekehrt, wie häufig ist der Philosoph Zeuge folgenden traurigen Schauspiels: seine Schüler geben alle seine Gedanken auf und nähren sich nur von den Folgerungen aus ihnen. Jeder Denker, der das Unglück hatte, noch zu Lebzeiten die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, weiß aus eigener Erfahrung, was „Folgerungen" sind. Und doch wird man nur selten bei jemandem mutigen und offenen Widerstand gegen die Fortsetzer seines Werkes finden. Und noch seltener wird sich ein Philosoph finden, der gerade heraus erklärte, daß sein Werk keiner Fortsetzung bedürfe, daß es sogar keine Fortsetzung ver-

trage, daß es nur „an und für sich" existiere, sich selbst genüge. Ja, wenn irgend jemand dies sagte, was würde man ihm da antworten? Man würde nicht streiten, – wie sollte man auch mit einem Menschen streiten, der weder diskutieren noch beweisen will!

Die einzige Antwort wäre ein Appell an das Volksurteil, an die Lynchjustiz. Die Menschen sind so schwach und naiv, daß sie in jedem Philosophen um jeden Preis einen Lehrer im gewöhnlichen Sinne des Wortes erblicken wollen. Sie wollen, anders gesprochen, ihm die ganze Verantwortung für alle ihre Handlungen, für ihre Gegenwart und Zukunft, für ihr ganzes Schicksal aufbürden. Wurde doch Sokrates nicht wegen seiner Lehre getötet, sondern weil er nach Ansicht der Griechen für Athen gefährlich war. Und zu allen Zeiten ging man mit diesem Kriterium an die Wahrheit heran. Als ob in der Tat von vornherein bekannt wäre, daß die Wahrheit nützlich sein und vor Gefahren schützen müsse.

Eine der erhabensten Lehren, das Christentum, wurde ebenfalls deshalb verfolgt, weil es den unberufenen Beschützern gefährlich erschien. Wenn man will, war es sogar in der Tat für die römischen Ideale sehr gefährlich. Selbstverständlich hat weder der Tod des Sokrates noch der Tod Tausender von Urchristen die antike Kultur und das antike Staatswesen vor der Zersetzung bewahrt, aber diese Erfahrung hat niemanden etwas gelehrt. Die Menschen meinen, das alles wären zufällige Irrtümer, vor denen in alten Zeiten niemand gesichert war, die aber sich nicht mehr wiederholen werden, und darum fahren sie nach wie vor fort, aus jeder Wahrheit „Folgerungen" zu ziehen und nach den gewonnenen Folgerungen die Wahrheit zu beurteilen. Und sie tragen die verdiente Strafe davon: trotzdem es auf Erden nicht wenige Weise gegeben hat, die viel Derartiges wußten, das bedeutend wertvoller als alle jene Schätze ist, um derentwillen die Menschen selbst in den Tod zu gehen bereit sind, erscheint uns die Weisheit als ein Buch mit sieben Siegeln, als ein verborgener Schatz, der sich nicht greifen läßt. Viele, die ungeheure Mehrheit, sind sogar ernsthaft überzeugt, daß die Philosophie die langweiligste und qualvollste Beschäftigung sei, zu der einige Unglückliche verdammt sind, die das privilegium odiusum haben, Philosophen genannt zu werden. Mir scheint, daß nicht selten sogar Philosophieprofessoren – solche aus der Zahl der „Gescheiteren" – diese Meinung teilen und sogar der Ansicht sind, daß hierin das letzte, nur Eingeweihten bekannte Geheimnis ihrer „Wissenschaft"

liege. Zum Glück aber verhält es sich damit anders. Vielleicht ist es der Menschheit nicht beschieden, sich in dieser Hinsicht jemals zu ändern, vielleicht werden die Menschen auch in tausend Jahren viel mehr Wert auf die theoretischen und praktischen „Folgerungen" aus einer Wahrheit legen, als auf die Wahrheit selbst, – die wahren Philosophen aber, d. h. Menschen, die wissen, was sie brauchen und zu erreichen suchen, wird das wohl kaum stören. Sie werden nach wie vor ihre Wahrheiten aussprechen, ohne sich im geringsten darum zu kümmern, was für Folgerungen aus ihren Wahrheiten die Liebhaber der Logik ziehen werden.

Bewiesene und unbewiesene Wahrheiten

Woher haben wir die Gewohnheit, für jeden ausgesprochenen Gedanken Beweise zu fordern? Übergeht man die Erwägung (die im gegebenen Falle für uns keine entscheidende Bedeutung hat), daß die Menschen häufig absichtlich ihre Nächsten aus Eigennutz oder um anderer Vorteile willen betrügen, so fällt eigentlich die Notwendigkeit von Beweisen gänzlich fort. Zwar ist auch noch Selbstbetrug, sind eigene unwillkürliche Irrtümer möglich. Zuweilen hält man ein Phantasiegebilde für Wirklichkeit – und möchte sich vor einem so ärgerlichen Irrtum bewahren. Sobald aber die Möglichkeit aufrichtigen Irrtums beseitigt ist, werden die Beweise ipso facto überflüssig. Und dann kann man bereits einfach erzählen, ohne jegliche Argumente, Erörterungen und Berufungen. Wollt ihr – so glaubet, wollt ihr nicht – so laßt es bleiben. Und es gibt ein Gebiet, gerade jenes, das die hervorragendsten Vertreter des Menschengeschlechts stets besonders anzog, auf welchem gerade Beweise, wie allgemein anerkannt, unmöglich sind. Man hat uns bisher gelehrt, daß man von dem, was sich nicht beweisen läßt, auch nicht sprechen solle. Weit schlimmer, wir haben unsere Sprache so eingerichtet, daß wir im Grunde genommen alles, was wir auch sagen mögen, in Form von Urteilen aussprechen, d. h. in einer Form, die nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit von Beweisen voraussetzt. Vielleicht ist gerade deshalb die Metaphysik Gegenstand ständiger Angriffe gewesen. Sie stellt wohl Behauptungen auf, kann sie aber nicht beweisen. Nebenbei bemerkt, hat die Metaphysik offenbar eine Ausdrucksform für ihre Wahrheiten, die sie von der Pflicht des Beweisens befreite, nicht nur nicht zu finden vermocht, sondern es auch nicht gewollt. Sie hielt sich für eine Wissenschaft par excellence und meinte darum, sie müsse noch mehr und strenger als

die anderen Wissenschaften jene Urteile beweisen, die sie unter ihre Obhut genommen hat. Sie glaubte, wenn sie auf die Pflicht des Beweisens verzichtete, alle ihre Rechte zu verlieren. Und hierin, so ist anzunehmen, bestand ihr verhängnisvoller Fehler. Die Übereinstimmung von Rechten und Pflichten ist vielleicht die Kardinalwahrheit (besser gesagt: die Kardinalfiktion) der Lehre vom Recht, auf das Gebiet der Philosophie aber wurde sie irrtümlicherweise übertragen. Hier herrscht eher das entgegengesetzte Prinzip: die Rechte sind den Pflichten umgekehrt proportional. Und erst dort, wo alle Pflichten aufhören, wird das größte, wichtigste, souveräne Recht erworben – das Recht des Verkehrs mit den letzten Wahrheiten. Wobei für keinen Augenblick zu vergessen ist, daß die letzten Wahrheiten fast nichts gemein haben mit den mittleren Wahrheiten, deren logische Konstruktion wir nun schon im Laufe von mehr als zwei Jahrtausenden so sorgfältig und gewissenhaft studieren. Ihr grundlegender Unterschied besteht darin, daß die ersteren schlechthin unverständlich sind. Unverständlich, ich unterstreiche dies – jedoch nicht unerreichbar. Allerdings sind die mittleren Wahrheiten eigentlich auch unverständlich. Wer wollte behaupten, daß er Licht, Wärme, Schmerz, Stolz, Freude, Erniedrigung verstehe?

Immerhin aber hat unsere Vernunft im Bunde mit der allbesiegenden Gewohnheit, mit Hilfe einiger Notbehelfe, der Gesamtheit der Erscheinungen innerhalb des uns zugänglichen Abschnittes des Weltall-Lebens eine gewisse Harmonie und Einheit verliehen, und das gilt seit unvordenklichen Zeiten als verständliche Erklärung des Weltgebäudes. Aber die bekannte, d. h. gewohnte Welt ist in reichlichem Maße unverständlich, so daß die Gewissenhaftigkeit es erfordert, Unverständlichkeit als das Grundprädikat des Seins anzuerkennen. Man kann nicht, wie dies manche tun, behaupten, daß wir die Welt nur deshalb nicht verstünden, weil vor uns manches verborgen oder weil unsere Vernunft schwach sei, so daß, wenn das Allerhöchste Wesen uns das Geheimnis des Weltgebäudes offenbaren wollte, oder wenn im Laufe der nächsten Milliarde von Jahren das Gehirn des Menschen sich derart entwickeln würde, daß er uns ebensosehr überträfe, wie wir unseren offiziellen Vorfahren, den Affen, übertreffen, die Welt verständlich werden würde. Nein, nein und nein! Im Grunde genommen sind jene Operationen, die wir an der Wirklichkeit vornehmen, um sie zu verstehen, nur so lange nützlich und not-

wendig, als sie nicht über eine gewisse Grenze hinausgehen. Man kann die Konstruktion einer Lokomotive „verstehen". Auch sind wir berechtigt, nach einer Erklärung einer Sonnenfinsternis oder eines Erdbebens zu suchen. Aber es kommt ein Moment – wir können ihn nur nicht genau bestimmen –, da Erklärungen jeglichen Sinn verlieren und ganz unnötig sind. Es sieht fast so aus, als führte man uns am Gängelband des Gesetzes vom zureichenden Grunde bis an einen bestimmten Punkt, um uns dann uns selbst zu überlassen: Gehet hin, wohin ihr wollt. Im Laufe unseres langen Lebens gewöhnen wir uns derartig an dies Gängelband, daß wir zu glauben beginnen, es gehöre zum Wesen der Welt selber, und das Gängelband als solches enthalte ein großes Geheimnis, das größte aller Geheimnisse. Einer der bedeutendsten Denker, Spinoza, meinte, daß sogar Gott selbst durch die Notwendigkeit gebunden sei.

Jedermann möge sich aufmerksam in sich selbst vertiefen, und er wird zu der Überzeugung kommen, daß er ohne Spinozas Voraussetzung nicht nur nicht denken, sondern sogar fast nicht existieren kann. Humes Werk, der die Voraussetzung von der kausalen Notwendigkeit so glänzend bestritten hat, war nur halb getan: es läßt sich nicht beweisen, daß ein notwendiger Zusammenhang besteht, – das hat er klargemacht. Aber auch die entgegengesetzte Behauptung läßt sich nicht beweisen. So ist alles beim alten geblieben: Kant und nach ihm die ganze Menschheit sind zum Standpunkt Spinozas zurückgekehrt. Die Freiheit vertrieb man in die intelligible Welt, das unbekannte Land, aus dem kein Wanderer zu uns zurückkehrte, und alles ist nach wie vor an seinem Platz: die Philosophie will um jeden Preis Wissenschaft sein. Dies gelingt ihr absolut nicht, aber der Preis, den sie für das Recht zahlte, sich Wissenschaft zu nennen, wird ihr bereits nicht mehr zurückerstattet. Sie hat auf das Recht verzichtet, das, was sie braucht, wo es ihr beliebt zu suchen, und dieses Recht wurde ihr offenbar für immer genommen. Ja, hat sie es denn gebraucht? Wirft man einen Blick auf die moderne Philosophie, so kann man ohne Schwanken sagen, daß sie so ein Recht gar nicht benötigt hat. Nicht irrtümlicherweise und sogar nicht auf der Jagd nach einem neuen Rang hat sie auf ihre große Berufung verzichtet – sie ist für sie zu einer unerträglichen Last geworden. So schwer es auch fällt, dies einzugestehen, so unterliegt doch keinem Zweifel, daß die großen Geheimnisse des Weltgebäudes nicht mit jener Klarheit und Deutlichkeit aufgezeigt

werden können, mit der sich uns die sichtbare und wahrnehmbare Welt offenbart. Nicht nur andere – auch dich selber wirst du nicht mit jener Deutlichkeit von deiner Wahrheit überzeugen können, mit der man jedermann ohne Ausnahme von wissenschaftlichen Wahrheiten zu überzeugen vermag.

Offenbarungen sind – selbst angenommen, daß sie vorkommen – stets Augenblicksoffenbarungen. Mohammed konnte, erklärt Dostojewskij, selbst wenn es ihm auch glückte, ins Paradies zu gelangen, nur ganz kurze Zeit dort bleiben, eine halbe bis fünf Sekunden. Und auch Dostojewskij selber pflegte nur einen Augenblick ins Paradies zu geraten. Hier aber, auf Erden, lebten sie jahrelang, jahrzehntelang, und die Hölle des Erdendaseins schien kein Ende zu nehmen. Die Hölle war offensichtlich, beweisbar, man konnte sie fixieren, sie ad oculos demonstrieren. Wie soll man das Paradies beweisen? Wie diese halben Sekunden paradiesischer Glückseligkeit fixieren, wie sie offensichtlich machen, die ja doch äußerlich in häßlichen und furchtbaren epileptischen Anfällen mit Konvulsionen, Krämpfen, Schaum vor dem Munde, zuweilen, bei ungeschicktem, unerwartetem Hinfallen, auch mit Blut, zum Ausdruck kamen?! Wiederum kann man sagen: So ihr wollt, glaubt es, so ihr nicht wollt, laßt es bleiben. Ein Mensch aber, der bald im Paradies, bald in der Hölle lebt, nimmt ja doch das Leben so ganz anders wahr als die übrigen Menschen! Und er will annehmen, daß er recht habe, daß seine Erfahrung sehr wertvoll sei, daß das Leben durchaus nicht so aussehe, wie Menschen anderer Erfahrung und mit beschränkterem Erleben es darstellen. Wie gern hätte Dostojewskij jedermann von seinem Rechthaben überzeugt, wie hartnäckig suchte er zu beweisen und wie sehr ärgerte er sich wegen des in der Tiefe seiner Seele lebenden Bewußtseins, daß er ohnmächtig sei, irgend etwas zu beweisen! Aber die Tatsache bleibt Tatsache. Epileptiker und Wahnsinnige wissen vielleicht um Dinge, von denen normale Menschen nicht einmal eine entfernte Ahnung haben, aber ihr Wissen anderen mitzuteilen, es zu beweisen, ist ihnen nicht gegeben. Und überhaupt gibt es ein Wissen – und gerade dieses ist der Gegenstand philosophischen Suchens –, dessen man zwar teilhaftig zu werden vermag, das man aber seinem Wesen nach nicht allen mitteilen, d. h. nicht in nachgeprüfte und einleuchtende, allgemein verbindliche Wahrheiten verwandeln kann. Darauf verzichten, damit die Philosophie das Recht erlange,

sich Wissenschaft zu nennen? Hin und wieder haben es die Menschen auch getan. Es hat Epochen der Nüchternheit gegeben, in denen die Jagd nach positivem Wissen sich aller bemächtigte, die zu geistiger Arbeit fähig waren. Oder vielleicht sind das Epochen gewesen, in denen Menschen, die nach irgend etwas anderem außer positivem Wissen suchten, zu allgemeiner Verachtung verurteilt waren und unbeachtet blieben: in solchen Zeiten hätte Plato keine Sympathie gefunden und wäre unbekannt gestorben. Jedenfalls unterliegt das eine keinem Zweifel: wessen Interesse für unbeweisbare Wahrheiten das vorherrschende Interesse und die wichtigste treibende Kraft des Lebens ist, der ist zu vollständiger oder relativer „Unfruchtbarkeit" in jenem Sinne verurteilt, wie dies Wort gewöhnlich aufgefaßt wird. Ist er ein kluger und begabter Mensch, so wird man sich vielleicht für seine Begabung interessieren, aber mit Gleichgültigkeit, Verachtung und sogar Entsetzen an seinem eigentlichen Werk vorübergehen. Und man wird warnen vor ihm mit den Worten:

Seht, wie sein Antlitz voller Harm,
Des Wahnsinns Wolken ihn umnachten,
Seht, wie er krank und nackt und arm,
Wie alle Leute ihn verachten!

Ist denn nicht das Werk der Propheten, die nach letzten Wahrheiten suchten, eine unfruchtbare, überflüssige Aufgabe gewesen? Hat denn das Leben sie berücksichtigt? Das Leben ging seinen Lauf, und die Stimmen der Propheten waren, sind und werden sein Stimmen von Rufenden in der Wüste. Denn das, was sie sehen, was sie wissen, kann nicht bewiesen werden und unterliegt keinem Beweis. Die Propheten sind immer einsame, losgelöste, von allen abgeschnittene, in ihrem verschlossenen Stolz ohnmächtige Menschen gewesen. Die Propheten sind Könige ohne Armeen. Bei all ihrer Liebe zu ihren Untertanen können sie für diese nichts tun, denn Untertanen achten nur Könige, die über eine bedrohliche Kriegsmacht verfügen. Und – es soll so geschehen!

Die Grenzen der Wirklichkeit

Selbst der konsequenteste und überzeugteste Realist stellt sich das Leben nie so vor, wie es in Wirklichkeit ist. Er übersieht vieles und sieht umgekehrt häufig Dinge, die in Wirklichkeit gar nicht vorhanden sind. Ich denke, daß dies keiner Erläuterung durch ein Beispiel bedarf. Bei all unserem Bestreben, objektiv zu sein, sind wir schließlich äußerst sub-

jektiv, und das, was Kant die synthetischen Urteile a priori nennt, vermittelst derer unsere Vernunft die Natur formt und ihr Gesetze diktiert, spielt in unserem Leben eine große und sehr ernsthafte Rolle. Wir schaffen so etwas wie einen Maja-Schleier, d. h. wir wachen schlafend und schlafen wachend, als hätte irgendeine Zauberkraft uns verzaubert. Und, wie das im Schlaf zu sein pflegt, haben wir manchmal, wenn auch nur für einen Augenblick, das Gefühl, als wäre das, was mit uns geschieht, eine Art Halbschlaf, ein halbes, unwirkliches Leben. Schopenhauer und die Buddhisten hatten recht, als sie behaupteten, es sei in gleicher Weise unrichtig, von dem Maja-Schleier, d. h. der uns zugänglichen Welt, zu sagen, daß er existiere, wie auch, daß er nicht existiere. Zwar gestattet die Logik keine solchen Urteile und verfolgt sie aufs hartnäckigste, da sie eines ihrer Grundgesetze verletzen. Aber da läßt sich nichts machen: wenn man zu wählen hat zwischen der verlockenden und vielversprechenden Philosophie und der inhaltslosen Logik, wird man stets die letztere der ersteren zuliebe opfern. Die Philosophie aber wäre ohne widersprechende Urteile entweder zu ewigem Schweigen verdammt, oder sie würde sich in einen Sumpf von Gemeinplätzen verwandeln und zunichte werden: die Philosophen wissen das. In unserem Falle haben wir das gleiche: es muß zugegeben werden, daß wir gleichzeitig sowohl wach sind als auch träumen, es muß sogar zuweilen zugegeben werden, daß wir zwar leben, aber schon längst gestorben sind. Und als Lebende halten wir uns nun immer noch an die synthetischen Urteile a priori, als Tote indes bemühen wir uns, ohne sie auszukommen oder andere Urteile an deren Stelle zu setzen, die oftmals mit ihnen nichts gemein haben, ja ihnen sogar widersprechen. Die Philosophie befaßt sich außerordentlich sorgfältig hiermit – und *hierin*, *nur hierin* besteht der Sinn jener idealistischen Strömung, die, von Plato beginnend, niemals aus der Geschichte verschwunden ist. Nicht darum handelt es sich, statt der sichtbaren und allen zugänglichen, sog. realistischen Welt eine andere, ursprüngliche, bessere und ewige Welt zu finden, – wie die idealistische Philosophie gewöhnlich von ihren offiziellen und leider einflußreichsten Vertretern ausgelegt wird. Derartige Auslegungen tragen allzu deutliche Spuren ihrer empirischen, utilitaristischen Herkunft; sie bringen uns ebensowenig dem überempirischen Sein nahe wie jene Begriffe, mit denen wir das Wertvolle im Leben definieren. Mit dem gleichen Recht könnte man die

überempirische Welt für eine goldene, für eine Welt aus Brillanten oder Perlen halten, – weil Gold, Brillanten und Perlen sehr wertvoll sind. So pflegt es auch gewöhnlich zu sein. Sogar Gott stellt man sich gewöhnlich glänzend von Gold und Edelsteinen, mächtig, allwissend usw. vor. Man nennt ihn den König der Könige, da das Los der Gekrönten auf Erden als das beneidenswerteste gilt. Sinn und Bedeutung der idealistischen Philosophie erblickt man darin, daß sie auf ewig alles das festige, was wir während unseres kurzen Daseins auf Erden an Wertvollem fanden. Hierin liegt meines Erachtens ein verhängnisvoller Irrtum. Die idealistische Philosophie hat allerdings Anlaß gegeben, falsch ausgelegt zu werden, denn sie hüllte sich gern in prunkvolle, pomphafte Gewänder. Sogar die Religion suchte sich bei fast allen Völkern stets äußerlich schöne Formen aus, ohne selbst vor einem so offenkundigen Paradoxon (um es nicht stärker auszudrücken) haltzumachen, wie es das goldene, brillantenverzierte Kreuz ist. Und vor lauter Prunkworten und goldenen Kreuzen übersahen die Menschen die großen Wahrheiten, ja vielleicht große Möglichkeiten. Auch die Schulphilosophie kostümierte sich gern, da sie meinte, daß sie in dieser Hinsicht nicht hinter den Lehrern zurückstehen dürfe, und vergaß häufig über dem Kostümieren ihre eigentliche Aufgabe. Plato lehrte, unser Leben sei nur der Schatten einer anderen Wirklichkeit. Wenn dies richtig ist, wenn er die Wahrheit entdeckt hat, so bestände ja doch unsere erste Aufgabe darin, ein anderes Leben zu leben, unseren Rücken der Wand zuzukehren, an der die Schatten entlanghuschen, und unser Gesicht jener Lichtquelle zuzuwenden, welche die Schatten erzeugte, oder jenen Gegenständen, von denen die sichtbaren Schattenumrisse uns eine nur entfernte Vorstellung geben. Wir müssen wenigstens teilweise erwachen, zu diesem Zweck aber müssen wir das tun, was man mit einem in tiefen Schlaf versunkenen Menschen zu tun pflegt: man muß ihn rütteln, ihn zwicken, schlagen, kitzeln, muß vielleicht, wenn das alles nicht wirkt, zu noch kräftigeren, zu heroischen Mitteln greifen. Jedenfalls dürfte man keineswegs Beschaulichkeit empfehlen, die den Menschen noch mehr einschläfern würde, und Ruhe, die zu dem gleichen Ergebnis führt. Die Philosophie muß leben von Sarkasmus, Spott, Unruhe, Kampf, Zweifel, Verzweiflung, großen Hoffnungen, und darf sich Beschaulichkeit und Ruhe nur von Zeit zu Zeit, als Atempause, gestatten. Und dann wird es ihr vielleicht gelingen, neben realistischen Traumgesichten eine

ganz andere Art von Traumgesichten zu schaffen, die bereits den Wert hätten, offensichtlich und anschaulich zu zeigen, daß die allgemein anerkannten Traumgesichte nicht die einzig möglichen sind. Zu welchem Zweck? Ich meine, daß man diese Frage unbeantwortet lassen kann: wer sie stellt, zeigt damit, daß er weder eine Antwort noch eine solche Philosophie braucht. Wer sie aber braucht, wird nicht fragen und wird geduldig die Ereignisse abwarten: eine Fiebertemperatur von 40°, einen epileptischen Anfall oder irgend etwas Derartiges, was ihm die schwere Aufgabe des Suchens erleichtern wird ...

Gegebenes und Mögliches

Das Kausalgesetz als heuristisches Prinzip ist eine vortreffliche Sache; die bestehenden Wissenschaften überzeugen uns in hinreichendem Maße hiervon. Als Idee aber (im platonischen Sinn) ist es wenig wert, zuweilen wenigstens. Die strenge Harmonie und Ordnung in der Welt übten auf viele Menschen einen Zauber aus: solche Titanen des Denkens, wie Spinoza und Goethe, hielten mit ehrfürchtigem Staunen inne bei der Betrachtung der großen und unveränderlichen Ordnung in der Natur. Und sie erhoben sogar deshalb die Notwendigkeit in den Rang eines ursprünglichen, ewigen, vorweltlichen Prinzips. Und es muß zugegeben werden, daß die Weltanschauung Goethes und Spinozas in jedem von uns lebendig ist, und daß wir größtenteils die Welt nur dann lieben und achten können, wenn unsere Seele wohlgegliederte Harmonie in ihr empfindet. Harmonie erscheint uns gleichzeitig sowohl als größter Wert wie auch als letzte Wahrheit. Sie gewährt der Seele große Ruhe, starke Widerstandskraft, Vertrauen zum Schöpfer, d. h. die, wie die Philosophen lehren, höchsten, den Sterblichen erreichbaren Güter. Nichtsdestoweniger gibt es auch noch andere Leidenschaften. Es bemächtigt sich plötzlich des menschlichen Herzens die Sehnsucht nach dem Phantastischen, Unvorhergesehenen, Unvoraussehbaren. Die schöne Welt büßt ihre Schönheit ein, die seelische Ruhe erscheint als schmachvoll, die Sicherheit wird als unerträgliche Last empfunden. Ähnlich wie der mannbar werdende Jüngling die wohltuende Obhut der Eltern, die ihm so viel gab, plötzlich als qualvolle Last empfindet – obwohl er nicht weiß, was er mit seiner Freiheit anfangen soll –, schämt sich der sehend gewordene Mensch des ihm gegebenen, von irgend jemandem geschaffenen Glückes. Das Gesetz der Kausalität, wie auch die ganze Weltharmonie, erscheint ihm als

ein angenehmes, das Leben erleichterndes, aber erniedrigendes Geschenk. Für die Ruhe, für die Freude des durch nichts getrübten Lebens hat er sein Erstgeburtsrecht, das große Recht des freien Schöpfertums hingegeben. Er begreift nicht, wieso der Titan Goethe sich durch die Verlockungen eines angenehmen Lebens hat verführen lassen können, er verdächtigt die Aufrichtigkeit Spinozas. Es ist etwas faul im Staate Dänemark! Der Apfel vom Baum der Erkenntnis wird für ihn, selbst wenn der Weg zu ihm über die größten Qualen führen sollte, zum einzigen Lebensziel.

Und wie sonderbar: es ist, als wäre die Natur selber darum besorgt, den Menschen auf diesen wahnsinnigen, verhängnisvollen Weg zu stoßen. Es tritt in unserem Leben ein Zeitpunkt ein, da irgendeine gebieterische geheime Stimme uns verbietet, daß wir uns der Schönheit und Majestät des Weltgebäudes freuen. Die Welt lockt uns nach wie vor, gewährt uns aber bereits keine reine Freude. Man denke an Tschechow. Wie sehr liebte er die Natur, und welch maßloses Gefühl der Bitterkeit klingt aus seinen herrlichen Naturbeschreibungen heraus! Es ist, als ob jedesmal, wenn er den blauen Himmel, das stürmende Meer oder den grünen Wald betrachtet, irgendwer ihm mit gebieterischer Stimme zuflüsterte: Das alles ist bereits nicht mehr dein, wohl kannst du das alles noch sehen, aber du bist bereits nicht mehr berechtigt, dich darüber zu freuen. Du lebst zwar noch, aber du bist schon gestorben für dieses Leben. Bereite dich vor auf ein anderes Sein, wo es kein Gegebenes, Vollendetes, Fertiges geben wird, wo es kein Geschaffenes geben wird, wo nur grenzenloses Schöpfertum sein wird. Alles aber, was in dieser Welt ist, unterliegt der Zerstörung, der Zerstörung und abermals der Zerstörung, sogar diese Natur, die du so leidenschaftlich liebst und auf die zu verzichten dir so schwer und schmerzlich ist. Alles treibt uns in das geheimnisvolle Gebiet des ewig Phantastischen, des ewig Ungeordneten und vielleicht – wer weiß? – des ewig Schönen ...

Experiment und Beweise

Als Descartes sein „cogito ergo sum" einfiel, vermerkte er diesen Tag – den 10. November 1619 – als einen bemerkenswerten Tag. „Mich hat das Licht einer erstaunlichen Entdeckung erleuchtet", trug er in sein Tagebuch ein. Das gleiche erzählt von sich Schelling: im Jahre 1801 „erblickte er das Licht". Auch an Nietzsche vollzog sich eine große Metamorphose, als er durch die Berge und Täler des Engadin wanderte: er

begriff seine „ewige Wiederkunft". Man könnte viele Philosophen, Dichter, Künstler, Prediger nennen, die gleich den drei Genannten plötzlich sehend wurden und ihre Erleuchtung für den Anfang ihres Lebens hielten. Es ist sogar wahrscheinlich, daß alle Menschen ohne Ausnahme, denen es beschieden war, der Welt etwas ganz Neues und Originelles zu zeigen, das Wunder einer solchen plötzlichen Metamorphose erlebten. Nichtsdestoweniger wissen wir, obwohl von diesen Wundern viel und häufig – fast in allen Biographien großer Menschen – gesprochen wird, eigentlich keinen Gebrauch davon zu machen. Descartes, Schelling, Nietzsche berichten von ihren Wandlungen, unter den Russen Tolstoj und Dostojewskij von den ihren, in der weniger weit zurückliegenden Vergangenheit Mohammed und Paulus, in dem weiter zurückliegenden Altertum berichtet die Legende von Moses. Aber selbst wenn ich hier die Zahl der angeführten Fälle verzehnfachte, selbst wenn es gelänge, ihrer Tausende zu sammeln, so könnte die Vernunft aus ihnen keinen Schluß ziehen, mit anderen Worten, alle diese Fälle haben als wissenschaftliches Material keinen Wert, während ein einziger fossiler Knochen oder ein einziger Fall einer noch nicht beobachteten, seltenen Krankheit für den Gelehrten ein wertvoller Fund ist. Und, was noch interessanter ist: Descartes war so sehr erstaunt über sein cogito ergo sum, Nietzsche über seine ewige Wiederkunft, Mohammed über sein Paradies, Paulus über seine Vision – wir hingegen bleiben mehr oder weniger gleichgültig gegen alles, was sie von ihren Erlebnissen erzählen. Nur die Feinfühligsten unter uns lauschen aufmerksam derartigen Erzählungen, und selbst sie sind gezwungen, ihre Eindrücke für sich zu behalten, – denn was sollten sie mit ihnen anfangen? Kann man sie doch nicht einmal als unzweifelhafte Tatsachen fixieren, denn auch Tatsachen bedürfen einer Nachprüfung, müssen bewiesen werden. Beweise aber sind nicht vorhanden. Die philosophischen und religiösen Lehren, vorgebracht von Menschen, die ungewöhnliche innere Geschehnisse erlebten, bestätigen größtenteils deren eigene Offenbarungsberichte nicht nur nicht, sondern widerlegen sie eher. Denn die philosophischen und religiösen Lehren setzten sich bisher stets das Ziel, alle und jedermann für sich zu gewinnen um dies aber zu erreichen, muß man zu Methoden greifen, die auf den gewöhnlichen, nichts Ungewöhnliches kennenden Menschen wirken, d. h. wiederum zu Beweisen, zu Berufungen auf sichtbare und wahrnehmbare, meß-, wäg- und zähl-

bare Erscheinungen. Bei der Jagd nach Beweisen, nach Überzeugungskraft und Faßbarkeit, mußte das Wichtigste und Wesentlichste geopfert und das in den Vordergrund geschoben werden, was sich mit der Vernunft in Übereinstimmung bringen läßt, d. h. schon mehr oder weniger Bekanntes und darum wenig Interessantes und Unwichtiges. Im Laufe der Zeit, in dem Maße, als die sog. Experimentalwissenschaft immer mehr und mehr in Kraft trat, faßte die Gewohnheit, alles das, was nicht ad oculos demonstriert werden kann, für sich zu behalten, immer fester Wurzel und wurde den Menschen fast zur zweiten Natur. Heutzutage teilen wir unseren Nächsten schon „ganz natürlich" nur einen geringen Teil unserer Erfahrung mit, so daß es also Mohammed oder Saulus, wenn sie zu unseren Zeiten lebten, gar nicht einfallen würde, von ihren ungewöhnlichen Erlebnissen zu erzählen. So kühn Nietzsche auch gewesen ist, so erzählt er doch von der ewigen Wiederkunft nur so nebenher und ist bedeutend mehr damit beschäftigt, von der Moral des Übermenschen zu predigen, die zwar die Menschen anfangs verblüffte, immerhin aber schließlich mehr oder weniger verändert angenommen wurde, da ihr Beweiskraft innewohnte. Wir stehen offenbar vor einem großen Dilemma: wenn wir nach wie vor die moderne Methodologie kultivieren, so laufen wir Gefahr, uns derart an sie zu gewöhnen, daß wir die Fähigkeit verlieren werden, nicht nur den anderen Menschen alle unbeweisbaren und außerordentlichen Erlebnisse mitzuteilen, sondern sogar sie einigermaßen dauerhaft im Gedächtnis zu behalten. Sie werden ebenso in Vergessenheit geraten wie die Träume, sie werden sogar als Träume im Wachzustand erscheinen. Auf diese Weise werden wir uns ein für allemal von einem ungeheuren Gebiet der Wirklichkeit abschneiden, dessen Sinn und Bedeutung jedenfalls noch bei weitem nicht enträtselt und bewertet sind. In alten Zeiten wußte man Traumgesichte und Halluzinationen von Wahnsinnigen der Wirklichkeit einzugliedern; wir hingegen gehen dahin, die echte, unzweifelhafte Wirklichkeit zu beschneiden, indem wir sie dem Gebiet der Halluzinationen und Träume zurechnen. Ich glaube, daß selbst ein moderner Mensch sich nicht ohne Zaudern auf Seiten unserer Methodologie stellen wird, selbst wenn er, nach dem Vorbild der Alten, zu denken unfähig ist, daß die Träume ein bei weitem nicht gänzlich unnützes Ding sind. Verhält es sich aber so, so dürfen also die Rechte der Erlebnisse keineswegs durch den Grad ihrer Beweiskraft bedingt werden.

So sonderbar und launisch unsere Erlebnisse auch sein mögen, so wenig sie auch mit den eingewurzelten und herrschenden Vorstellungen vom verbindlichen Charakter des inneren und äußeren Lebens in Einklang stehen mögen, – so erwerben sie doch, wenn sie einmal in der Seele des Menschen Platz hatten, schon ipso facto ein legitimes Recht, neben den beweisenden, der Kontrolle und Nachprüfung, ja sogar dem beabsichtigten Experiment zugänglichen Tatsachen zu bestehen.

Man wird einwenden, daß wir dann nicht vor böswilligem Betrug gesichert sein würden: Leute, die nie im Paradies gewesen sind, werden sich als Mohammede ausgeben. Das alles ist richtig: es wird geredet und gelogen werden. Und es wird keine Methode objektiver Kontrolle geben. Aber es wird ja doch auch Wahres erzählt werden. Und um solche Wahrheit zu retten, kann man sich entschließen, einen ganzen Ozean von Lüge zu durchschwimmen. Ja, wenn man will, ist es gar nicht so unmöglich, in diesem Gebiet Wahrheit von Lüge zu unterscheiden, obwohl selbstverständlich nicht nach jenen Merkmalen, welche die Logik ausgearbeitet hat. Und sogar nicht einmal nach Merkmalen, sondern ohne jegliche Merkmale. Sind doch beispielsweise die Merkmale des Schönen bisher auch nicht einmal annähernd definiert und werden auch, so Gott will – dies soll keine Spitze gegen die Deutschen sein – nie definiert werden, einen Apoll und eine Venus aber wissen wir doch zu erkennen. So ist es auch mit der Wahrheit: man kann auch sie erkennen. Wenn aber jemand nicht ohne Merkmale zu unterscheiden weiß, es zudem auch nicht will? Was fängt man mit ihm an? Wahrhaftig, ich weiß es nicht; zudem meine ich durchaus nicht, es sei notwendig, daß alle bis auf den letzten übereinstimmend handeln. Wann wäre es auch je vorgekommen, daß alle einmütig handelten? Die Menschen handelten meist verschieden, sich in manchem treffend, in anderem auseinandergehend. Und – es soll so geschehen! Die einen werden die Wahrheit nach Merkmalen erkennen und suchen, die anderen werden es ohne jegliche Merkmale tun, wie Gott es der Seele befiehlt, und die dritten – auf beide Arten.

Der siebente Schöpfungstag

Sokrates erzählt, daß er häufig Gelegenheit gehabt habe, von Dichtern Gedanken zu hören, die bemerkenswert waren durch ihre Tiefe, ihren Ernst; habe er sie aber ausführlicher ausgefragt, so sei er zu der Überzeugung gekommen, daß sie selbst nicht verstehen, was sie sagen. Was

bedeutet das eigentlich? Wollte Sokrates in diesem Falle die Dichter mit Papageien oder gelehrigen Drosseln vergleichen, die mit Hilfe des Menschen als Lehrer irgendwelche beliebigen, für sie ganz unfaßbaren Gedanken auswendig lernen können? Wohl kaum. Sokrates war wohl kaum der Ansicht, daß die Dichter das, was sie sagen, irgend jemandem ablauschten und mechanisch auswendig lernten, obwohl es ihrer Seele ganz fremd bleibe. Am wahrscheinlichsten ist wohl, daß er die Worte „nicht verstehen" in jenem Sinne gebrauchte, sie wüßten die Richtigkeit und Begründetheit ihrer Gedanken nicht zu beweisen, nicht zu erklären, d. h. sie aus einer bestimmten Weltanschauung abzuleiten und sie mit dieser zu verknüpfen. Sokrates war bekanntlich der Meinung, daß nicht nur die Dichter, sondern alle Menschen, von den hervorragenden Staatsmännern bis zu den ungebildeten Handwerkern, Urteile und sogar viele Urteile haben, aber niemals zu erklären wissen, woher sie diese Urteile haben, und sie nicht miteinander in Einklang bringen können. In dieser Hinsicht seien die Dichter ebensolche Menschen wie alle übrigen: sie bezögen ihre Wahrheiten, die häufig groß und tief waren, aus irgendeiner geheimnisvollen Quelle, wüßten sie aber weder zu beweisen noch zu erklären. Sokrates erschien dies sehr bedauerlich, ja sogar als ein wahres Unglück. Ich weiß nicht, wie es kam, daß kein einziger Philosophiehistoriker dies erklärt hat, ja sich auch nur ein wenig dafür interessiert hat, – Sokrates indes kam aus irgendeinem Grunde zu der Entscheidung, daß eine unbewiesene und unerklärte Wahrheit weniger Wert habe als eine bewiesene und erklärte.

Heutzutage, da man den sokratischen Gedanken in eine ganze Theorie, ja sogar Weltanschauung verwandelt hat, erscheint dies Urteil so natürlich und selbstverständlich, daß niemand jemals an ihm auch nur zweifelt. Im Altertum aber verhielt es sich damit anders. Im Grunde nahm Sokrates an, daß die Dichter ihre Wahrheiten, die sie nicht zu beweisen wußten, aus einer sehr achtbaren und durchaus vertrauenswürdigen Quelle bezögen: vergleicht doch er selber die Dichter mit Orakeln und nimmt folglich an, daß sie Verkehr mit den Göttern hätten. Es ist also eine ganz vorzügliche Garantie dafür vorhanden, daß die Dichter sich im Besitze der echten, unverfälschten Wahrheit befanden; die Bürgschaft für ihre Unverfälschtheit war ja die göttliche Autorität. Sokrates erzählt, daß auch er selber nicht selten bei seinen Handlungen sich nicht von den Er-

wägungen seiner Vernunft habe leiten lassen, sondern der Stimme seines geheimnisvollen Dämons gelauscht habe. Anders ausgedrückt, er enthielt sich zuweilen dieser oder jener Handlungen (sein Dämon gab ihm nie positive Ratschläge, sondern nur negative), selbst wenn er außerstande war, irgendwelche triftigen Gründe anzuführen – einzig und allein deshalb, weil eine geheimnisvolle, aber autoritätvollere Stimme als jegliche menschliche Vernunft, von ihm Enthaltung forderte.

Ist es da nicht sonderbar, daß unter solchen Umständen, in einer Epoche, da die Götter den Menschen Wahrheiten gaben, plötzlich ein Mensch den unerklärlichen Wunsch bekam, unter Umgehung der Götter und unabhängig von ihnen, unter Anwendung der bei den Griechen so beliebten dialektischen Methode, sich Wahrheiten zu verschaffen?! Es fragt sich, was für uns wichtiger ist: eine Wahrheit zu erlangen oder aus eigener Kraft ein, wenn auch falsches, so doch *eigenes* Urteil zu gewinnen? Sokrates' Beispiel, das ein Vorbild für alle nachfolgenden Generationen denkender Menschen geworden ist, läßt keinen Zweifel bestehen. Die Menschen brauchen keine fertige Wahrheit, sie wenden sich von den Göttern ab, um sich dem selbständigen Schöpfertum zu widmen. In der Bibel wird ungefähr Ähnliches berichtet. An was, so sollte man meinen, hat es Adam gefehlt? Er lebte im Paradies, in unmittelbarer Nähe Gottes, von dem er alles, was er brauchte, erfahren konnte. Doch nein, das paßte ihm nicht. Kaum hatte die Schlange ihren tückischen Vorschlag gemacht, als auch schon der Mensch, Gottes Zorn und alle ihm drohenden Gefahren vergessend, den Apfel vom verbotenen Baume pflückte. Und da spaltete sich die früher, d. h. vor der Erschaffung der Welt und des Menschen, einheitliche Wahrheit und zersplitterte sich in eine große, vielleicht unendlich große Anzahl mannigfaltigster Wahrheiten, die ewig geboren werden und ewig wieder sterben. Das war der siebente, in der Geschichte nicht verzeichnete Schöpfungstag. Der Mensch war zum Mitarbeiter Gottes geworden, er ward selbst Schöpfer. Sokrates verzichtet auf die göttliche Wahrheit und äußert sich sogar verächtlich über sie, sie sei nicht bewiesen, d. h. trage keine Spuren von Menschenhand an sich. Auch Sokrates selber hat ja eigentlich nichts bewiesen, aber er suchte zu beweisen, war schöpferisch tätig und erblickte hierin den Sinn seines eigenen wie auch jeglichen menschlichen Lebens. Darum wahrscheinlich wird der Spruch des delphischen Orakels auch heute wahr erscheinen: Sokrates

war der weiseste unter den Menschen. Und wer weise sein will, der muß, Sokrates nachahmend, ihm in nichts ähnlich sein. Genau so haben es alle großen Philosophen, alle großen Menschen getan.

Was lehrt uns die Geschichte der Philosophie?

Der Neukantianismus ist bekanntlich die vorherrschende Richtung in der modernen Philosophie. Die Kant-Literatur ist bis zu einem geradezu unerhörten Umfang angewachsen. Macht man aber den Versuch, sich in der ungeheuren Menge des über Kant Geschriebenen zurechtzufinden und stellt man sich die Frage, was uns eigentlich von Kants Lehre geblieben ist, so werden wir zu unserem größten Erstaunen antworten müssen: Rein gar nichts. Da ist der außerordentlich, unerhört klangvolle Name Kants, und da ist buchstäblich keine einzige Kantsche These, die in unkommentierter Form bis auf uns gelangt wäre. Ich sage: in unkommentierter Form, – denn die Kommentare laufen im Grunde auf willkürliche Änderungen hinaus, die häufig sogar äußerlich jegliche Ähnlichkeit mit dem Original verloren haben. Diese Kommentierungen begannen bereits zu Lebzeiten Kants; das erste Beispiel gab Fichte. Es ist bekannt, wie Kant darauf reagierte: er verlangte, daß seine Lehre nicht nach dem Geiste, sondern nach dem Buchstaben verstanden werde. Und Kant hatte selbstverständlich vollkommen recht. Eines von beidem: man nehme seine Lehre so, wie sie ist, oder man denke sich eine eigene aus. Aber es ist nun einmal das Schicksal aller Denker, denen es beschieden war, Epochen ihren Namen zu verleihen, daß man ihre Lehren kommentierte, d. h. bis zur Unkenntlichkeit umänderte. Denn nach Verlauf kurzer Zeit stellte sich heraus, daß ihre Ideen derartig mit Widersprüchen beladen sind, daß sie in der Form, wie sie aus den Händen ihrer Schöpfer hervorgingen, schlechthin unannehmbar erschienen. Und in der Tat kamen alle jene Kritiker, die sich nicht von vornherein dafür entschieden, orthodoxe Kantianer sein zu müssen, zu dem Schluß, Kant habe keine einzige seiner Grundthesen bewiesen. Man kann dies noch stärker ausdrücken: gerade in Anbetracht dessen, daß Kant dank der von ihm eingenommenen Zentralstellung die Aufmerksamkeit sehr vieler auf sich lenkte und einer sehr sorgfältigen Kritik unterzogen wurde, stellte sich allmählich etwas heraus, was man übrigens auch vorher hätte wissen können: seine Lehre setzt sich aus lauter Widersprüchen zusammen. Das Fazit des mehr als hundertjährigen Kantstudiums kann in wenige Worte

zusammengefaßt werden: trotzdem er nicht vor den himmelschreiendsten Widersprüchen zurückschreckte, ist es ihm nicht gelungen, die Richtigkeit seiner Lehre auch nur einigermaßen überzeugend zu beweisen. Bei der außergewöhnlichen Kraft und Tiefe seines Verstandes, bei der Originalität, Kühnheit und dem Scharfsinn seiner Konstruktionen hat er eigentlich nichts Derartiges gegeben, was unbestreitbar als positiver Gewinn der Philosophie verbucht werden könnte. Ich unterstreiche, daß ich hiermit nicht meine eigene Meinung ausspreche: ich ziehe nur das Fazit der Meinungen der deutschen Kantkritiker, jener selben, die ihm ein monumentum aere perennius errichtet haben.

Das gleiche wie von Kant kann man von allen großen Vertretern des philosophischen Denkens sagen, bei Plato und Aristoteles beginnend und bis zu Hegel, Schopenhauer und Nietzsche. Ihre Schöpfungen versetzen uns durch die Kraft, Tiefe, Kühnheit, Schönheit und Originalität ihrer Gedanken in Erstaunen. Solange man sie liest, meint man, die Wahrheit selber spreche aus ihrem Munde. Und was für Vorsichtsmaßnahmen verwendeten sie, um sich nicht zu irren! Sie glaubten an nichts von alledem, woran zu glauben die Menschen gewohnt sind. Sie zweifelten methodisch an allem, revidierten alles zehnmal, hundertmal. Und was brachten sie nicht alles für Opfer: ihr Leben gaben sie für die Wahrheit hin – nicht mit Worten, sondern durch Taten. Dennoch war das Endergebnis das gleiche wie bei Kant: keinem von ihnen ist es gelungen, auch nur ein von Widersprüchen freies System zu finden. Schon Aristoteles kritisierte Plato, die Skeptiker diese beiden, und so bekämpft bis auf unsere Tage jeder neu aufkommende Denker seine Vorgänger, weist ihnen Widersprüche und Irrtümer nach, obwohl er weiß, daß er selber von vornherein zu dem gleichen Schicksal verurteilt ist. Die Philosophiehistoriker bemühen sich vergeblich, diesen am stärksten ins Auge fallenden, im Grunde für niemanden ein Geheimnis darstellenden Zug des philosophischen Schaffens zu verheimlichen. Die Laien und Leute, die überhaupt nicht gern nachdenken und darum die Philosophie verachten wollen, weisen auf das Fehlen von Einigkeit unter den Philosophen als einen Beweis dafür hin, daß es sich nicht verlohne, sich mit Philosophie zu befassen. Aber sowohl die einen wie die anderen sind im Unrecht. Die Geschichte der Philosophie flößt uns nicht nur nicht den Gedanken von der kontinuierlichen Evolution irgendeiner Idee ein, sondern sie überzeugt uns an-

schaulich vom Gegenteil: unter den Philosophen gibt es kein Streben nach Einigkeit, es gab keins und es wird nie eins geben. Und sie werden offenbar auch in Zukunft keine widerspruchsfreie Wahrheit finden, denn Wahrheit in jenem Sinne, wie dieses Wort von den Menschen und der Wissenschaft verstanden wird, suchen sie gar nicht – die Widersprüche aber erschrecken sie letzten Endes nicht, sie locken sie eher. Schopenhauer beginnt seine Kritik der Kantschen Philosophie mit den Worten Voltaires: C'est le privilège du vrai génie . . . de faire impunément de grandes fautes. Ich glaube, daß gerade hier der Schlüssel zum Geheimnis des philosophischen Genies liegt. Es begeht große, größte Fehler, – und zwar ungestraft. Darüber hinaus werden ihm seine Fehler als Verdienst angerechnet, denn es handelt sich nicht um seine Wahrheiten, nicht um seine Urteile, sondern um ihn (d. h. den Philosophen) selber. Wenn man von Plato hört, daß das uns sichtbare Leben nur ein Schatten sei; wenn der gotttrunkene Spinoza die ewige Notwendigkeit preist, wenn Kant erklärt, daß die Vernunft der Natur ihre Gesetze diktiere, – so prüft man, ihnen zuhörend, durchaus nicht nach, ob ihre Urteile richtig oder falsch sind; man stimmt jedem von ihnen bei, was auch immer er sagen mag, und die einzige Frage, die in der Seele entsteht, ist die: Wer ist er, daß er spricht wie einer, der die Vollmacht innehat? Später schüttelt man dann mit Entsetzen, vielleicht mit Empörung und Ekel oder gar ganz gleichgültig alle ihre Wahrheiten von sich ab. Man will nicht anerkennen, daß unser Leben nur ein Schatten der echten Wirklichkeit sei; man empört sich gegen den Gott Spinozas, der nicht lieben kann, aber Liebe für sich fordert; Kants kategorischer Imperativ erscheint einem als ein kaltes Ungeheuer; aber man wird weder Plato, noch Spinoza, noch Kant jemals vergessen und wird ihnen ewig dankbar bleiben, – haben sie einen doch glauben gemacht, daß den Sterblichen Macht gegeben sei. Und dann wird man verstehen, daß es in der Philosophie keine Irrtümer und Wahrheiten gibt; daß Irrtümer und Wahrheiten – für jene da sind, über denen es eine höhere Macht, Gesetz und Norm gibt. Die Philosophen hingegen schaffen sich selber Gesetze und Normen: dies lehrt uns die Geschichte der Philosophie, und dies ist das, was der Mensch sich am schwersten zu eigen macht und begreift. Ich sagte bereits, daß die Philosophiehistoriker aus dem Studium der großen menschlichen Schöpfungen eine ganz andere Moral ziehen.

Im ersten Band von „Menschliches, Allzumenschliches", den Nietzsche am Anfang seiner Krankheit schrieb, als er noch weit entfernt war vom letzten Sieg und hauptsächlich von seinen Niederlagen erzählte, finden wir folgendes bemerkenswerte, wenn auch halb unwillkürliche Geständnis: „Die völlige Unverantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen und sein Wesen ist der bitterste Tropfen, welchen der Erkennende schlucken muß, wenn er gewohnt war, in der Verantwortlichkeit und der Pflicht den Adelsbrief seines Menschentums zu sehen."

Viel Bitterkeit muß der erkennende Geist schlucken, – das Bitterste aber ist das Geständnis, daß deine sittlichen Eigenschaften, deine Bereitschaft, deine Pflicht ohne Murren zu erfüllen, dir keinerlei Vorzüge vor den anderen Menschen verleihen. Du meintest, ein Edelmann, ja sogar ein mächtiger, gekrönter Fürst zu sein, indes alle übrigen Menschen plumpes Bauernpack seien, und du bist ein ebensolcher Bauer oder ein ebensolcher Mensch wie alle anderen. Der Adelsbrief stellt sich als das heraus, um dessentwillen die schwerste Pflicht erfüllt wurde, um dessentwillen Opfer gebracht wurden und was den Sinn des Lebens ausmachte. Und wenn sich plötzlich herausstellt, daß keinerlei Ränge und Abzeichen vorgesehen sind, so erscheint das als entsetzliche, unerhörte Katastrophe, als geologische Umwälzung, – das Leben verliert jeglichen Sinn. Diese in den zitierten Worten mit so rührender Offenheit ausgesprochene Überzeugung war offenbar Nietzsches zweite Natur, mit der er bis ans Ende seines Lebens nicht fertig zu werden vermochte. Was ist der „Übermensch", wenn nicht ein Titel, ein Adelsbrief, der einem das Recht verleiht, sich Edelmann unter Bauernpack zu nennen? Was ist das Pathos der Distanz und Nietzsches ganze Ranglehre? Die Formel „jenseits von Gut und Böse" war bei weitem nicht so allvernichtend, wie es auf den ersten Blick schien. Vielleicht sogar im Gegenteil: indem sie die einen Gesetze vernichtete, die auf den Tafeln der alten Menschheit geschrieben standen, ließ sie gleichsam andere zutage treten, die sich durch die Zeit verwischt hatten und darum für viele fast unsichtbar sind.

Die ganze Sittlichkeit, alles an und für sich Gute wird abgelehnt, aber der Adelsbrief steigt um so mehr im Wert, er wird, wenn auch nicht zum einzigen, so doch jedenfalls zum Hauptwert. Das Leben verliert seinen Sinn, wenn die Titel und Ränge aufgehoben werden, wenn einem das

Recht genommen wird, den Kopf hoch zu tragen, die Brust und sogar den Bauch vorzuwölben, verächtlich auf seine Umgebung herabzublicken.

Um begreiflich zu machen, wie sehr die Ranglehre mit der menschlichen Seele verwachsen ist, will ich die Lehre des Evangeliums von den Ersten und den Letzten in Erinnerung bringen. Christus, der doch anscheinend eine ganz neue Sprache sprach, der die Menschen lehrte, irdische Güter – Reichtum, Ruhm, Ehren – zu verachten, der dies alles gern des Kaisers sein ließ, da er annahm, daß nur der Kaiser es brauchen könne, Christus selber hielt es, sich an die Menschen wendend, nicht für möglich, ihnen die Hoffnung auf Auszeichnung zu nehmen. Die Ersten werden dort die Letzten sein. Wie? Auch *dort* wird es Erste und Zweite geben? So heißt es im Evangelium, – ob wohl deshalb, weil in der Tat eine solche Einteilung der Menschen nach Rängen etwas Urewiges, Unvergängliches ist, oder deshalb, weil Christus, mit Menschen sprechend, nicht anders als in menschlichen Worten reden konnte? Wenn nicht dieses Versprechen wäre, wenn nicht überhaupt eine Reihe für das menschliche Verständnis faßbarer Belohnungsversprechen da wären – so hätte vielleicht das Evangelium seine große historische Mission nicht erfüllt, es wäre auf Erden ganz unbemerkt geblieben, und niemand hätte in ihm die frohe Botschaft gespürt und erkannt. Christus wußte, daß die Menschen auf alles verzichten können, nur nicht auf das Recht der Erstgeburt, auf das Recht der Überlegenheit vor ihren Nächsten, auf das, was Nietzsche den Adelsbrief nennt. Ohne diese Prärogative kann eine gewisse Art von Menschen nicht leben. Sie werden das, was die Deutschen so treffend als „vogelfrei" bezeichnen, denn *darin* liegt die einzige Quelle ihres Rechts. Die rauhe, sinnlose, widerwärtige Wirklichkeit, vor welcher der einzige Schutz – ich wiederhole und unterstreiche dies – der Adelsbrief, die ungeschriebene Urkunde ist, rückt ihnen immer unerbittlicher und bedrohlicher nahe und stellt ihre Forderungen. „Wenn du ein ebensolcher bist wie alle anderen Menschen," sagt sie, „so empfange von mir deine Lebenserfahrung, erfülle deine Alltagspflichten, schlimmer noch, empfange von mir jene Strafen und Lehren, bis zur Körperstrafe einschließlich, denen der nicht privilegierte Stand ausgesetzt ist." Wie soll solche erniedrigenden Bedingungen jener annehmen, der zu denken gewohnt ist, daß er berechtigt sei, den Kopf hoch zu tragen und ein unabhängiger, stolzer Mensch zu sein? Nietzsche bemüht sich, die entsetz-

liche Bitterkeit dieses Lebensgeständnisses hinunterzuschlucken – aber der Mut und die Standhaftigkeit, *sein* Mut und *seine* Standhaftigkeit, reichen nicht für diese größte und schwerste Tat aus. Er vermag das Entsetzliche eines rechtlosen, ungeschützten Lebens nicht zu ertragen – er sucht von neuem nach der Kraft und Macht, die seine Beschützerin sein und ihm die genommenen Rechte wiedergeben könnte. Und er beruhigt sich nicht, solange er nicht unter einem anderen Namen eine vollständige in integrum restitutio, alle Rechte, die er früher besaß, erlangt. Und nicht Nietzsche allein hat es so gemacht: die ganze Geschichte der Ethik, die ganze Geschichte der Philosophie ist in bedeutendem Maße ein ununterbrochenes Suchen nach Vorzügen und Privilegien, nach Adelsbriefen und Charten. Die Christen Dostojewskij und Tolstoj unterscheiden sich in dieser Hinsicht nicht im geringsten von dem Feind des Christentums, Nietzsche. Der bescheidene Jude Spinoza und der ebenso bescheidene Heide Sokrates, der Idealist Plato und der Realist Aristoteles, die Begründer der neuesten, edelsten und erhabensten Systeme Kant, Fichte und Hegel, sogar der Pessimist Schopenhauer – sie alle trachten wie ein Mann nach dem Adelsbrief, dem Adelsbrief und wiederum dem Adelsbrief. Ohne Adelsbrief verwandelt sich hier auf Erden das Leben offenbar in einen wahnsinnigen Fiebertraum und wird zu einer unerträglichen Folter. Sogar der Begründer des Christentums, der so leicht auf alle Privilegien verzichtete, hielt es für möglich, *dieses* Privileg für seine Jünger zu wahren, vielleicht aber – wer weiß? – auch für sich selber . . .

Wenn indes Nietzsche und die anderen genannten Philosophen die Titel, Ränge und Ehren, die nicht nur von der Moral, sondern auch von allen anderen über den Menschen gestellten wirklichen und eingebildeten Synedrien verteilt werden, mit Entschiedenheit hätten ablehnen können, wenn sie *diesen* Kelch bis auf den Grund geleert hätten, so hätten sie vielleicht vieles erfahren, gesehen und gehört, was niemand bisher auch nur geahnt hat. Führt doch der Weg zur Erkenntnis – wie schon lange bekannt – über größte Selbstentsagung. Weder Gerechtigkeit, noch auch Genialität verleiht einem Vorzüge vor den anderen. Man ist des Schutzes der irdischen Gesetze beraubt, für immer beraubt. Ja, es gibt sogar keine Gesetze. Heute bist du ein König, morgen ein Knecht, heute bist du ein Gott, morgen ein Wurm, ein zertretener Wurm dazu; heute bist du der Erste, morgen der Letzte. Und der Wurm, den du heute zerdrücktest,

wird morgen ein Gott sein, dein Gott. Alle Einteilungen und Stufenleitern, nach denen sich die Menschen unterschieden, sind für immer verwischt, und es gibt keine Gewißheit, daß der Platz, den du einmal eingenommen, dir verbleiben wird. Und das haben ja doch alle Philosophen gewußt, auch Nietzsche wußte es, wußte es aus Erfahrung! Er war ein Freund, Verbündeter und Mitarbeiter des großen Wagner, war der Verkünder einer neuen Ära auf Erden, und er wälzte sich später im Staube, zerschlagen und zerdrückt. Und das zweitemal geschah mit ihm das gleiche. Nach dem Zarathustra verfiel er in Wahnsinn, richtiger, er wurde zu einem halben Idioten. Zwar hat er das Geheimnis des zweiten Sturzes mit ins Grab genommen, aber manches ist doch bis zu uns gelangt, so sehr auch seine Schwester die Metamorphose, die ihn ereilte, vor unberufenen Augen zu verbergen suchte. Und so fragen wir: liegt denn wirklich in dem Rang, im Adelsbrief das Wesen des Lebens? Und kann man etwa Christi Worte von den Ersten und Letzten in buchstäblichem Sinne verstehen? Sind nicht alle Synedrien, die über den Menschen gestellt sind und gewissermaßen seinem Leben den Sinn verleihen, nur Fiktionen – äußerst nützlich und sogar notwendig für gewisse Momente des Lebens, aber ebenso schädlich, ja sogar gefährlich, um nicht noch mehr zu sagen, unter veränderten Umständen? Beginnt nicht das Leben, das echteste ersehnteste Leben, jenes, das die Menschen seit Jahrtausenden suchen, dort, wo es keine Ersten und Letzten, keine Gerechten und Sünder, keine Genies und Talentlosen gibt? Ist nicht die Jagd nach Anerkennung, nach Überlegenheit, nach Adelsbriefen und Charten, nach Rängen gerade das, was den Menschen hindert, das Leben mit seinen verborgenen Wundern zu sehen? Muß denn der Mensch wirklich bei der Heraldik Schutz suchen oder wohnt ihm eine andere, durch die Zeit unausrottbare Kraft inne? Man kann ein guter, kluger, gelehrter, begabter, sogar genialer Mensch sein, hierfür aber irgendwelche Privilegien zu fordern bedeutet Verrat an der Güte und dem Verstand und der Begabung und der Genialität und an den größten Hoffnungen der Menschheit. Die die Letzten hier sind, werden nirgends die Ersten sein.

DOLF STERNBERGER

CHARLIE CHAPLIN, DER IDIOT, DON QUIJOTE

Versuch über die komische Existenz

Charlie Chaplin

Jedermann, der den „Goldrausch" gesehen hat, wird sich der Szene erinnern, da Charlie zum ersten Male die Schenke der Goldgräberstadt betritt. Man sieht ihn von hinten. Er bewegt sich langsam durch ein Gewühl von Rücken und Hüten. Niemand sieht ihn an, er selbst weiß von niemandem, wünscht von niemandem etwas.

Dies ist der Anfangspunkt von Charlies Dasein. Eigentlich ein völliges Nichts. Nicht einmal Einsamkeit ist es zu nennen. Allenfalls eine Einsamkeit ohne Gefühl von sich selbst, ohne Melancholie, ohne Sehnsucht, ohne Innerlichkeit. Die Einsamkeit eines Punkts. Pures Dasein. Wie ein Neugebornes nur da ist, und nicht einmal so, denn das Neugeborne ist schon etwas, will schon etwas, hat schon Substanz, zum wenigsten die des Triebs zur Nahrung. Charlie ist überhaupt nichts, weder ein Besitzender, noch ein Wünschender, weder ein Liebender noch ein Hassender, sein Ich hat keinerlei Umfang, weder durch Vergangenheit, die er mit sich trüge, noch durch Zukunft, die man ihm zutrauen könnte. Er ist nicht einmal erstaunt, sich vorzufinden unter anderen in der Welt. Ist unberührt sowohl von der Betrübtheit darüber, „sinnlos" dazusein, als auch von der vitalen Freude, sich ausdehnen zu können, zu „leben".

Diese Punktualität seines Daseins ist die Quelle aller Merkwürdigkeiten darin, seiner Komik wie seiner Tragik. Wir sind der Überzeugung, daß dies nicht Chaplins Privatangelegenheit ist, daß damit nicht etwa bloß eine spezifische Beschaffenheit gerade dieses Menschen benannt ist, – wir glauben, daß Charlie Chaplins Filme eine einzigartige Deutung des Daseins überhaupt sind, eine tiefe und sichere Konkretion des Existierens, sichtbar gemacht im Medium unserer modernen Welt.

Obwohl nun ein guter Teil der Wirkung Chaplins auf das Publikum aus dessen Vertrautheit mit seiner Gestalt, seinen Attributen und seinen Gesten entspringen mag, so müssen wir dennoch mit großer Entschiedenheit sagen: Die Tiefe seiner Komik nimmt ihren Anfang nicht von dieser Gestalt, von den Merkmalen dieser Person, die als solche fertig in eine Welt hineinträte und, überall unzulänglich, dennoch niemals tragisch

untergehend, sich als komisch in und an ihr bewährte, – vielmehr gründet sie im Gegenteil ausschließlich in der *Situation*. So sehr, daß seine Daseinsweise als *situationshaft* zu bestimmen ist. Sein Leben verschwindet zu nichts, wenn es nicht in Situationen sich verwirklicht. Und dies ist von einer wesentlich tieferen, grundsätzlicheren Bedeutung als das, was man herkömmlich mit „Situationskomik" meint: da ist eine *komische Situation* eine harmlose Verschlingung, eine unregelmäßige, nicht irrationale, sondern bloß irreguläre, pausenhafte Verknotung im Dasein von Personen, sie läßt die mögliche Auflösung und Wiederherstellung der Regelmäßigkeit immer schon durchblicken, ist nicht eine Grundverfassung des Daseins selber, entläßt vielmehr die in ihr verwickelten Personen immer wieder zu einer Rückkehr in ihre eigentliche Form, die ganz beliebig ist, als solche gar nichts mit der Situation zu tun hat, ja ihr gänzlich konträr geartet sein kann. (Von diesem Typus ist das konventionelle deutsche „Lustspiel", von Lessings „Minna" angefangen.) Bei Chaplin erscheint der Dualismus, ja die Inkommensurabilität von Person und Situation völlig aufgehoben, sein Dasein ist nur real in Situation, ist ohne jeden Rückhalt außerhalb ihrer, ohne Sicherung in Beruf oder fester menschlicher Bindung. Er ist Goldgräbergehilfe, listiger Schneeschaufler, Landstreicher, Zirkuskomiker usw. – wir kennen seine Metamorphosen. Vielmehr: er ist es nicht immer schon, sondern er wird es, – immer zeigen seine Filme das Werden, das Hineinrutschen in diese Formen. Aber auch dies ist wieder nur Ausfluß der Grundverfassung seines Daseins, nicht reicht etwa die Merkwürdigkeit, Winzigkeit seiner Berufe oder auch ihre Wandelbarkeit schon aus, um seine Komik zu begründen. Das wäre das alte, seit Till Eulenspiegel beliebte, endlos variierbare komische Motiv, bei Till das Mittel, um die Welt umzukehren und die Weisheit des Narren zu zeigen. Chaplin ist kein Narr wie Till, hat keine eigene Weisheit zu lehren. Wenn er jemanden prellt – als Glaser im „Kid" schickt er Jackie vor sich her, um die Fensterscheiben einzuwerfen, als Schneeschaufler im „Goldrausch" häuft er, indem er das eine Haus vom Schnee befreit, Berge um das nächste –: wenn er jemanden prellt, so tut er es nicht um des Prellens halber, ohne die spitzfindigen Rechtfertigungen und Diskussionen des Narren Till und gänzlich ohne seinen Anspruch, die „andere Seite" zu vertreten, die Ordnung der Welt auf den Kopf zu stellen, weil es ihm so paßt. Charlie ist viel bescheidener, er hat auch nicht „die

Lacher auf seiner Seite" wie der Eulenspiegel, im Gegenteil: in dem Augenblick, wo ihm jemand zusähe und seinen kleinen Trick bemerkte, würde er ohne Zweifel die Flucht ergreifen. Und er tut es auch: wenn der Polizist erscheint – der einzige Mensch mit dem er es zu tun hat! – er würde gar nicht auf den Gedanken kommen, seine List vor der Menge zu produzieren oder vor den Geprellten zu rechtfertigen wie Till. Er tut das ja nur, um ein paar Pfennige zu verdienen, – meistens nicht einmal für sich, so gelegentlich, – und wenn er fertig ist, wirft er die Schaufel weg. Und er tut es mit dem größten Ernst, ohne sich eigentlich einen Genuß an der Überlistung als solcher zu verschaffen. Er prellt ohne die Überlegenheit des Narren, der seine eigene Position hat *gegen* die Welt. Er ist immer durchaus und ganz *in* der Welt. Und darum, weil er kein Narr ist, sind seine Metamorphosen auch nicht Mittel zu einem höheren Zweck, sondern eine beständige Durchbrechung jeder Form und Sicherung, ein immerwährender Ausdruck dafür, daß er in jedem Moment in die Punktualität der Anfangssituation zurückfallen kann, ja, daß er eigentlich im Grunde nie über sie hinauskommt. –

Die Welt, in der der „Charakter" als solcher schon komisch sein konnte, die Welt Molières, ist für Chaplin wie für uns längst untergegangen. Es war eine geordnete Welt, die prinzipiell in abstracto alle Menschen umfaßte, in der jedem Neuauftauchenden nach einiger Prüfung eine bestimmte Stelle zugewiesen wurde. In der die Komik nicht weit von der Verwerflichkeit entfernt war. Und in der die Bewegung und Verwandlung des Menschen seinem Wesen äußerlich blieb, eine bloße Variabilität seiner Wendung an die Außenwelt, gebunden in die Grenzen der Stetigkeit des Charakters. Es gibt heute eine Anzahl Komiker, auch im amerikanischen Film, die von den Reminiszenzen dieser Komik des Charakters leben, die aber sozusagen nur die äußere Seite übrig behalten haben: sie haben sich irgendeine bestimmte Geste oder Maske zu eigen gemacht, die sie beharrlich eingeübt haben und in den mannigfaltigsten Umgebungen, die sie für sich erfinden, zu zeigen suchen: ihre Lächerlichkeit ist eigentlich sinnlos geworden, ohne Tiefe, weil ohne Verbindlichkeit, auf den Zufall angewiesen, gleichsam frei schwebend; sie kann jeden Augenblick dumm und abgeschmackt werden. Chaplin ist nicht von dieser Art. Man ist versucht, paradox zu sagen: seine Geste und Maske, das, was wir an ihm unmittelbar sehen, seine geliebten Schuhe, sein Schnurrbärtchen, sein Stöckchen, ja

sein Lächeln, mit einem Wort seine sichtbare Person – ist etwas *Sekundäres*, ist erst das Ergebnis seiner Situationsgebundenheit.

Das System der Charaktere ist für Chaplin zerbrochen. Er tritt in eine Welt ein, die unübersichtlich geworden ist, zerstäubt, atomisiert. Das Gewühl von Rücken und Hüten in jenem Goldgräberwirtshaus, in das er hineingeht, – das ist diese Welt. Unsere Welt. Zunächst ist alles an ihr unklar, nichts deutlich zu benennen. Aber sie ist voll unendlicher Möglichkeiten, die da oder dort in ihr aufspringen können. Da taucht ein Mann auf, bärtig, in einer Pelzmütze, mit drohendem Blick, – gerade als Charlie die fortgeworfene Photographie aufheben will. Etwas tritt heraus aus dem Gewühl, wird wirksam und mächtig – nur für Charlie freilich. Nicht ein Mensch, voll sichtbar, nur etwas Partikulares, Fragmentarisches von einem Menschen: eine Drohung, die nicht einmal eine wirkliche Drohung ist, sondern nur eine eingebildete. Offenbar will er nicht, daß ich das aufhebe – denkt Charlie. Vielleicht stimme ich ihn günstiger, wenn ich ihm zulächle. Es schwebt etwas, eine Situation ist da, eine Beziehung, Bewegung, Spannung vorhanden. Chaplin lebt nur von diesen Beziehungen, ist nichts außerhalb von ihnen, seine Punktualität ist Bereitschaft, sich ihnen gänzlich hinzugeben, in ihnen aufzugehen. Aber es bleibt immer bei der Bereitschaft, bei einer unendlichen Erwartung, einer unendlichen Möglichkeit, Menschen auf sich zukommen zu lassen. Denn es ist nicht so, daß er zu den Menschen hinginge, um sie kennen zu lernen, oder sich mit ihnen einzulassen, – vielmehr: der Schneesturm weht ihn hinein, und auf der Flucht vor dem Polizisten gerät er zu ihnen, zu vielen Menschen in den Zirkus.

Niemals gewinnt er festen Fuß in einer Beziehung, niemals kommt er auch hier zu einer endgültigen Sicherung. Niemals „ergreift" er die Situation, um daraus aufbauend eine Dauer zu gewinnen. Nur das einzige Mal tut er einen Griff, als die Situation zu verführerisch ist, um noch länger warten zu können: am Schluß des Goldrausches. Als er Millionär geworden ist, ohne das mindeste dazu getan zu haben, – als das Mädchen plötzlich wieder da ist, und allein ohne diesen gräßlichen starken Mann, der ihm immer ein Bein gestellt hat, – da sagt er's dem Kontrolleur ins Ohr, ohne noch selbst ernsthaft daran zu glauben, da läßt er sich auf den Wunsch des Photographen mit ihr zusammen knipsen, der *Photograph* befiehlt eine intime Szene, – da endlich winkt er ab, nach dem Apparat

hin, macht den Sprung, küßt, ohne daß jemand sonst etwas dazu tut, ganz von selbst, er Charlie. Das Märchen ist vollkommen.

Nur dies eine Mal macht er die Situation fest, um selbst darauf stehen zu können, macht er sie zum Fußpunkt einer eigenen, nur ihm zugehörigen Existenz, eines Selbst. Und in seiner Entwicklung ist er denn auch ganz von solcher märchenhaften Wendung abgekommen: der „Zirkus" enthält nichts mehr davon. Und die unendliche Bereitschaft, die unendliche Erwartung des Menschen tritt im „Zirkus" nicht mehr in der Form des Gefühls, der Melancholie heraus wie im „Goldrausch". Dort sind noch die Szenen großer Traurigkeit, ganz ohne das komische Äquivalent, darin die Punktualität mit der Aura wirklicher Einsamkeit umgeben wird und kontrastiert zur Sicherheit und Aufgehobenheit der Gemeinschaft, die drinnen im Hause Silvester feiert. Der „Goldrausch" ist in diesen Partien noch komödienhaft: Spannung und Lösung fallen in der Zeit auseinander. Im „Zirkus" gibt es keine Tränen und kein happy end mehr: beides ist in jedem Augenblick möglich, keines von beiden endgültig, – im Grunde ist nichts als der Punkt. Der letzte Rest bloß ereignishafter Komik ist aufgelöst in das an sich selbst komische *Dasein*. Das inmitten des Gewühls nicht den Raum findet, um sich eine Sphäre des Selbst zu schaffen, und sei es auch nur die einer sehnsüchtigen oder resignierenden *Stimmung*. Das immer bis zum äußersten der Möglichkeit nach bereit ist, sich aufzugeben, sein Selbst loszuwerden an die immer nur fragmentarisch, eigentümlich schematisch, requisitenhaft deutlich werdenden Mitmenschen. Big Jim, Jack der Weiberheld im Goldrausch, der Zirkusdirektor, Rex der Seiltänzer im Zirkus: sind eigentlich mehr Mächte, Kräfte als Menschen. Diese Existenz hat selbstverständlich, wenn sie sich nicht einmal den eigenen Raum der Stimmung oder des Affekts schafft, auch nicht die Möglichkeit, Menschen gegenüber die Position, die Festigkeit eines Beobachtenden einzunehmen, der sie von allen Seiten kennenzulernen suchte, ihr wird nur immer so viel von den umgebenden Personen deutlich und wesentlich, als zu ihr hingewendet ist, als in der jeweiligen Situation wirksam ist. Und damit ist kein Manko, kein Minus in bezug auf die persönlichen Talente Charlies benannt, sondern es ist wiederum ein wesentliches dieser *Daseinsweise:* von Personganzheiten gar nichts zu wissen, nur die zerstäubte Welt in Situationen wirkender Mächte, keine Ordnung oder Totalität menschlicher Möglichkeiten, son-

dern nur ein jeweils enges, aber vielfältig bewegtes Feld der menschlichen Verwicklung zu kennen, das ohne Kontur, ohne Begrenzung ist, an den Rändern gleichsam sich verliert, und in der Zeit sich fortbewegt und beständig neu wird. Es ist in dieser Hinsicht für Charlie mit den Menschen beinahe nicht viel anders als mit den Tieren: auch sie sind wirkende Mächte in seinem Dasein, das Zirkuspferd hat eine ähnliche Bedeutung für ihn wie ein Polizist, es ist eine – in ihren Motiven nur etwas unklarere – Bedrohung.

Von dieser fragmentarischen und schillernden Struktur ist überhaupt seine ganze Welt, – wenn dieser Ausdruck für das Sichtbare seiner Existenz angewendet werden kann. Sein Dasein ist nicht in eine von ihm selbst erkannte und bejahte oder auch bemängelte menschliche Sphäre eingebaut, es hat keine bestimmte beschreibbare „Luft" um sich, es bewegt sich immer nur durch ein wirres Hin und Wider auftauchender und verschwindender Requisiten von nur partikularer Deutlichkeit. Für dies Dasein, das recht eigentlich milieulos dennoch – *ihm selbst unbewußt* – ungewöhnlich reich an bewegter „Welt" ist, gibt es keine deutlicheren Zeichen als dies *Hineingeraten* in die Lebensweisen der Goldgräber und der Zirkusleute, die abseitig sind, ohne sicheren Umriß und ohne Stetigkeit.

Charlie soll von den Zirkusclowns lernen, wie man komisch zu sein hat. Er sitzt neben dem Direktor und schaut den Clowns zu, die ihre „Nummer" vorführen, fängt unbändig zu lachen an, fällt in die Rolle des Zuschauers, vergißt gänzlich, warum er zuschauen soll: der Direktor blitzt ihn strafend an, er verstummt augenblicklich. Es ist ihm völlig genug, zu sehen, daß der Direktor nicht will, daß er lacht. Er denkt gar nicht daran, sich dagegen zu sperren, er gleicht sich an, verliert sich selbst, gibt sich auf, um den Impuls des anderen Selbst durch sich wirken zu lassen, nicht in der Befolgung irgendeiner Regel des Daseins, etwa Gehorsam zu üben, nicht aus Berechnung, um es mit dem Direktor nicht zu verderben, nicht, indem er die eigne Wallung unterdrückt, sondern einfach aus der Bereitschaft seiner Punktualität heraus, die Kraft des anderen gleichsam durch sich hindurchgehen zu lassen. Diese äußerste Willenlosigkeit, Selbstlosigkeit – das Wort nicht als moralischen Charakter-Wert, sondern als Konstituens des Daseins genommen – ist die Erscheinung der Punktualität innerhalb der menschlichen Beziehung, ist der tiefste Grund seiner

Lächerlichkeit in einer Welt, die gänzlich auf die Bildung und Geltung der Personeinheiten, und was die Beziehungen betrifft, entweder auf die „soziale" Organisation dieser ausgebildeten isolierten Personen – auf Herrschaft und Leidenschaft oder auch auf die gegenseitige Durchdringung der Substanzen – gegründet ist. Chaplin verliert diese Lächerlichkeit nur in den Augenblicken, wo er die Punktualität als Schmerz der Einsamkeit und Sehnsucht nach Gemeinschaft ins *Gefühl* „reflektiert", d. h. zurückbeugt, hereinnimmt in das nun nicht mehr in der Situation aufgehende Selbst. In diesen Augenblicken ist er für die Sicherheit der Zuschauer nicht mehr lächerlich, sondern *Mitleid erregend.*

Nicht anders ist es mit Charlies Beziehungen zu den Mädchen. Er strebt nicht nach dem Besitz, nach Selbstverwirklichung in der Liebe, er fordert nicht, begehrt nicht, erobert nicht, ja man könnte sagen: er liebt nicht einmal, sondern er wartet nur darauf, geliebt zu werden. Aber auch das ist noch mißverständlich, das wäre noch nicht komisch. Er wartet, ohne selbst dieses Warten zu empfinden: sein Dasein ist dieses Warten, diese grenzenlose Geöffnetheit. Seine „unglückliche Liebe" zu der Tochter des Zirkusdirektors beginnt ja nicht mit irgendeiner Bemühung von seiner Seite, sondern mit dieser wundervollen Geschichte um das Butterbrot: das hungrige Mädchen stürzt sich in seiner Abwesenheit gierig auf das liegengelassene Butterbrot; er kommt zurück, hilft sich einen Moment lang mit der Geste des Besitzenden, der sein Eigentum verteidigt, – solche übernommenen Gesten sind der Ausdruck einer Art Scham, er wartet noch, will nicht zudringlich offen sein, es ist eine angenommene Verkleidung, ein vorgetäuschter Charakter, vorgetäuscht aus übergroßer Erwartung, die nicht von sich aus Beziehungen schaffen will, sondern sich noch unter irgendeinem schnell hergenommenen Mantel zurückhält. Sofort aber löst er die Geste wieder auf, als er merkt, wie hungrig sie ist, – er ist im Grunde schon bereit, ihr alles hinzugeben, glaubt aber, seine Position noch halten zu müssen, und tut es in der Rolle des Pädagogen, indem er sie mahnt, langsamer zu essen. Als sie das Brot drunten hat, kriegt das Mädchen den Schluckauf, und er, nun gänzlich aufgehend, schämt sich für sie, geht abseits und fängt an, auch zu rülpsen. Die Beziehung beginnt mit derjenigen Weise der Hingegebenheit des Menschen an den Menschen, die *Mitleid* heißt. Nicht mit dem Mitleid freilich, das ein Herunterbeugen des seiner selbst und seines Besitzes bewußten

Spenders zum Bedürftigen ist, sondern mit einem gänzlich voraussetzungslosen, gänzlich un-selbstischen Mitleiden, das das Leiden des anderen an die Stelle des eigenen Selbst setzt, – mit dem Mitleid der punktuellen Existenz. Mitleid, das gar keines ethischen Imperativs bedarf, weil es in der Existenz selbst gründet. Mitleid also, das sogar komisch ist!

Wir könnten uns denken, daß für Charlie der Grund zu einem dauernden Dasein in dem Augenblick gelegt würde, wo er auf eine Existenz träfe, die wie die seine hilflos, stützenlos, selbstlos in die Beziehung einzugehen bereit wäre. Dieser Augenblick würde den letzten Aufschwung und das Ende seiner Komik bedeuten, – ohne daß sein Dasein als solches eine andere Form annähme. Denn seine Komik nährt sich von dem Kontrast zu der Welt der Individualitäten. – Dieser Augenblick tritt nicht ein. Im Zirkus zieht das Mädchen den wirklichen Mann, den schönen Seiltänzer, ihrem „Freund" Charlie vor, Charlie sieht zu, es kommt das wundervolle Bild, wo die beiden im Vordergrund zusammensitzen, und Charlie, winzig klein, wie ein wirklicher Punkt, hinten vorbeigeht, diesmal ganz ohne Tränen – und im Hintergrund, nicht tragisch im Vordergrund wie im Goldrausch; er mimt noch einmal Eifersucht, weil er eben noch da ist, nicht einfach verschwinden kann und sich doch auf irgendeine Weise zu den beiden verhalten muß, beginnt dann heimlich Seiltanzen zu lernen, die Verbeugungen des schönen Mannes naiv nachzuahmen, – „vielleicht muß man seiltanzen können", denkt er – und läßt dann alles fallen, vergißt alle eignen Möglichkeiten in dem Moment, wo die Situation sich ändert, wo von ihm verlangt wird, den beiden bei der Flucht zu helfen, und – wo er sie bei der Trauung begleiten, Konfetti werfen, sich mit ihnen freuen kann.

Die Wagen fahren ab. Charlie bleibt allein zurück. Sitzt auf einer Kiste. Findet irgendeinen Fetzen Papier, den Rest eines Reifens, Symbol des Zirkus. Knüllt es zusammen, kickt es mit einem unbeschreiblichen, hinterrücks versetzten Fußtritt ins Weite. Steht auf, tut einen Sprung, und geht. Ganz weit, bis man ihn kaum noch sieht. Es ist die letzte Szene, die wir von ihm gesehen haben. Man hat viel über sie gesprochen. Ist es die bittere Gebärde eines Skeptikers, der auf das Leben spuckt? Der mit Bewußtsein die Erinnerung tilgt, und nur noch die Weisheit für sich zurückbehält: es ist nichts mit den Menschen? Der aus der Resignation schließlich doch noch eine eigene Position gewinnt? Wird es nun

anders mit ihm werden, wird er sich nicht mehr ins Leben einlassen, nicht mehr ganz und ohne einen Rest für sich zu behalten in den Situationen aufgehen, wird er nun einen eigenen Standpunkt haben und nur noch zuschauen? Das wäre das Ende seiner Lächerlichkeit. Im Gegenteil: Der Tanzsprung ist gerade die Aufhebung jeder Möglichkeit, aus dem, was sich mit ihm ereignet hat, Gewinn zu ziehen für seine Individualität! Ist nicht das ebenso banale wie brutale Wegwerfen des Erlebnisses, sondern die Ausgleichung der drohenden Einsamkeit und Enttäuschtheit als Gefühl. Das komische Äquivalent. Die Vermeidung der Tragödie. Die Wiederherstellung des Punkts.

Der Idiot

Die Grundidee sei die Darstellung „eines wahrhaft vollkommenen und schönen Menschen", die Darstellung des „Positiv-Schönen", schreibt Dostojewski über den Idioten. Und zwar, so scheint es in diesem Brief, will er versuchen, diejenige Erscheinungsform des Positiv-Schönen, die bisher in den „christlichen Literaturen" – er führt den Don Quijote und Dickens' „Pickwickier" an – die einzig mögliche schien, die *Lächerlichkeit*, zu überwinden, das Ziel direkter zu erreichen als man es bisher vermocht hatte.

Der „Idiot" hat sich wohl weniger weit über die Lächerlichkeit erhoben, als sein Schöpfer beabsichtigt haben mochte. Auch die Konkretion dieses Daseins ist nicht ohne das Medium des komischen Kontrastes, ja des Verspottetwerdens, ausgekommen. Es hat nicht so sehr viel daran gefehlt, daß der Idiot ein *komischer Roman* geworden wäre. Auf mehrere Weisen ist das vermieden worden. Einmal durch die Krankheit des Idioten: seine Krankheit ist zum Teil an die Stelle der Lächerlichkeit getreten, das Mitleid mit dem Kranken an die Stelle des Lachens über den komischen Menschen. Jedoch auch hier haftet eine Unzulänglichkeit an, die nicht weit von Komik entfernt ist, und das Mitleid ist nie ganz frei von Spott, – zumal es sich ja um kein dauernd sichtbares *Leiden* handelt, sondern um die Reminiszenzen einer Geisteskrankheit und um die Epilepsie.

„Es gibt in der Welt nur eine einzige positiv-schöne Gestalt: Christus!" sagt Dostojewski. Das Christushafte wäre ein anderer Weg gewesen, um die Lächerlichkeit des Idioten zu überwinden. Jedoch: eigentlich ein Ausweg! Nur an wenigen Stellen zeigt sich die Schönheit des Idioten als

Sendung und Verkündertum, und auch da nicht in der Weise transzendenter Gebundenheit wie bei Christus, – und vor allem: auch da immer durchbrochen und zurückgewiesen, vor jedem *Pathos* bewahrt durch ein starkes komisches Äquivalent, eine wirkliche *daseinsmäßig gegründete Komik*, weder zufällige, dem Wesen heterogene komische Verwicklung, noch das bloße Verspottetwerden des Christus, das ihn nicht selbst erfaßte, sondern nur noch sein Duldertum intensivierte.

Der eigentliche Weg Dostojewskis, den Idioten über die Lächerlichkeit hinausgelangen zu lassen, war die Erfindung des Rogoshin und der Nastaßja Filippowna. Wäre der Roman auf die Handlung innerhalb der Generalsfamilie und der zugehörigen Nebenfiguren beschränkt geblieben, so wäre er in der Tat ein komischer Roman geworden. Der Ausgang hätte nicht glücklicher zu sein brauchen als er ist – *es kam nicht darauf an, ob Myschkins, des Idioten Leben selbst komödienhaft oder tragödienhaft sich gestaltet hätte*, es kam vielmehr nur an auf die Beschaffenheit der *Welt, in die er geriet!* Denn *er* ist ja gar nicht der *Held*, sein Dasein ist kein heldisch zwischen Aufgang und Katastrophe gespanntes. Rogoshin und Nastaßja sind Helden, tragische Helden. In leidenschaftlichen Kontrast zur umgebenden Welt gestellt tritt Heldentum immer als Verstrickung *im eignen Selbst* in Phasen *ihm zugehöriger* Schuld und Vernichtung, Spannung und Lösung. Das Dasein Myschkins ist nicht in solcher Weise Kurve des Selbst, dynamisch sich in der Zeit entfaltend, – so dramatisch der Aufbau des Romans sein mag, das Leben des Idioten ist nicht der Ort dieses Dramas. Was Dostojewski mit dem „Positiv-Schönen" zu benennen sucht, das scheint diese eigentümliche *Spannungslosigkeit* notwendig zu enthalten: Das dramatisch-heldische Selbst konstituiert sich aus dem Vorstoß in eine eigene Zukunft und der Gebundenheit an eine eigene Vergangenheit, – das Dasein des Idioten ist primär *gegenwärtig*, je und je auf den *Punkt* der Gegenwart gestellt und *darum* in seinen Bewegungen nie personenhaft begrenzt, sondern immer angewiesen auf eine bewegte Welt, in der es ist. Einzig um dieses Sein in der Welt geht es in diesem Roman, nicht um Persönlichkeit und Autonomie. Der Christus ging *durch* die Welt, der Idiot geht *in* ihr auf.

*

Der Endpunkt des Daseins des Fürsten Myschkin ist das Wiederversinken in der Idiotie, die Rückkehr in die Schweiz, aus der er kam, als

er in die Welt eintrat. Diese beiden Punkte scheinen uns treffendere Bezeichnungen, signa, als Geburt und Tod: stärker als ein wirkliches, mannigfacher pathetischer Verkleidungen fähiges Sterben bezeichnet dieses Abgleiten in die Geisteskrankheit die Grenze zum Nicht-mehr-sein, weil es jede Haltung, Form, Spiegelung des Selbst vernichtet. Im äußersten Kontrast zu diesem Ende steht die Erzählung vom Selbstmordplan des lungenkranken Hippolyt im dritten Teil des Romans, der seinen Tod, vielmehr sein Sterben in allen Phasen und Nuancen vorausplant und vorausschaut. Er will noch einmal die Sonne aufgehen sehen, dann einen bunten Kreis von Menschen durch die Vorlesung seiner letzten Aufzeichnungen mit dem Motto „après moi le déluge" auf seine Leiden und seinen Untergang hinblicken lassen, schließlich im Anblick der Sonne sich mit der mitgebrachten Pistole erschießen, – er umgibt seinen Tod mit einem Rausch des teils heroischen, teils sentimentalen, teils nihilistisch-skeptischen Selbstgenusses. Er hört den Knall der Pistole und seine Wirkung auf die Versammelten schon im voraus. Rogoshin vernichtet diese extreme Grenzverhüllung aus seiner leidenschaftlichen Verschwiegenheit heraus:

„Viel zu viel Gerede!" äußerte sich plötzlich Rogoshin, der die ganze Zeit über geschwiegen hatte. Hippolyt wandte sich zu ihm, und als ihre Blicke sich trafen, lächelte Rogoshin bitter und sprach langsam die sonderbaren Worte: „So muß man die Sache nicht anfassen, junger Mann, so nicht."

Für den Sonnenaufgang hat er gesorgt und für die Zuhörer seiner „Beichte", nicht aber für das, was eigentlich zum Selbstmord wichtig ist, nämlich die schußbereite Pistole: er hat vergessen, das Zündhütchen aufzusetzen! und bleibt doch am Leben. Die pathetische Verhüllung überwuchert in diesem grotesken Fall so sehr, daß es nicht mehr zur Tat kommt: Raskolnikoff tat den schwierigen Sprung von seinem napoleonischen Traum zur Tat, – Hippolyt hat vergessen, das Zündhütchen aufzusetzen. Er gleitet mit seiner selbstgeschaffenen Gloriole über den Tod hinweg, streitet sich noch, ob das mit dem Zündhütchen absichtlich oder versehentlich geschehen sei. Wesentlich ist, wie sich die anderen zu ihm stellen, von welcher Art die Beziehung zu dieser aus den Attributen der Einsamkeit aufgebauten Individualität ist: er bleibt vollkommen bei sich selbst, die andern haben nichts zu tun, als über seine „Ehre" zu wachen, –

die Ehre ist das Gerüst, die Stütze der Geltung dieses Selbst, die handliche Norm des gänzlich beziehungslosen Urteils, das jeder beliebige Zuschauer aussprechen kann, ohne sich selbst einlassen und beteiligen zu müssen.

Auf diesem Hintergrund hebt sich das Aus-der-Welt-gehen des Idioten deutlich ab. (Seine Krankheit ist so wenig wie die Hippolyts bloß Gelegenheit zu Exkursen über die Psychologie des kranken Menschen!) In seinem *untragischen Ende* (das ganz wie Chaplins Abgang am Ende des Zirkus ein bloßes Verschwinden ist, eine Dokumentation der Punktualität) fassen wir sein gesamtes Dasein, auch seine Komik. Die Unverhülltheit der Grenze zum Nicht-mehr-sein ist ein Ausdruck der *Gegenwärtigkeit* dieses Daseins, das schon darum unheldisch ist, weil es ebenso endet, wie es begann.

*

Die erste Szene, die erste „Situation" des Romans ist der Eintritt des Fürsten Myschkin in die Welt, sein Zusammentreffen mit Rogoshin und dem „finnigen Beamten" Lebedeff im Eisenbahncoupé. Ein Gespräch entwickelt sich: der Fürst zeigt sich diesen wildfremden Menschen gegenüber von einer „auffallenden", ja lächerlichen „Offenherzigkeit". Er verschweigt nichts von seiner Krankheit, seinem Aufenthalt in der Schweiz, seinen Erwartungen in Rußland, seinen Vermögensverhältnissen. Er erzählt, ganz ohne diesem Erzählen selbst irgendeinen besonderen Wert beizulegen, ohne die Wichtigkeit des Geschwätzigen, ohne den Anspruch, interessant oder bemitleidenswert zu erscheinen. Es ist die reinste Weise des Erzählens, die überhaupt denkbar ist, ein purer Bericht, in dem das Vergangene als Vergangenes einfach offenbar gemacht wird. Nicht wird das Erinnerte auf die Individualität des Erzählers bezogen, in sie einbezogen, – besser: nicht wird aus der Erinnerung eine Substanz der Individualität gewonnen, vermöge der die Erzählung dann zum Sich-ausdrücken der Person würde, sondern: Die Individualität erscheint in der Erzählung aufgelöst in das ganze Gefüge der geschehenen Wirklichkeit, dessen, was sich mit ihr zugetragen hat. Sie behält von dem Erinnerten nichts für sich selbst zurück, mag sie nun im einzelnen Fall faktisch zur Erzählung kommen oder nicht; und diese *Offenbarkeit* ist die Grundlage, vielmehr die Entsprechung der Gegenwärtigkeit, die andere Seite des In-der-Welt-seins dieser Existenz. Das Vergangene bildet nicht den Stoff

einer Selbstschau oder Selbstbewertung, es beruht in der Schlichtheit seiner Realität einfach auf sich, ohne auch nur die Verklärung zum „*Erlebnis*" d. h. schon zum Moment der Subjektivität zu erfahren, die der erste und gewöhnlichste Schritt zur Verhüllung des Grenzcharakters alles Geschehens ist, die das Reale in eine letzten Endes unverbindliche Sphäre hebt und gleichsam unschädlich macht. Das Vergangene bleibt in der Erzählung des Idioten immer objektiv und auf diese Weise die Voraussetzung der Bereitschaft und Weltoffenheit, die nicht in einer noch so weitgespannten, „verstehenden" Sympathie gründen kann, sondern ohne zu betrachten stets sich erfüllen läßt vom Geschehen selbst in seiner ganzen Schärfe.

Diese Seite der selbst-losen Existenz, die Offenbarkeit des Erzählens, die namentlich in den Anfangskapiteln des Romans von so großer Bedeutung ist, blieb Chaplin versagt, weil er nur die Sichtbarkeit des Daseins darstellen konnte. Ihre Darstellung war nur der Epik möglich. Sie ist die notwendige Ergänzung der Gegenwärtigkeit in der Struktur dieses Daseins und *eine neue Quelle der Komik*. Diese Komik der Offenbarkeit in der Welt des Willens und der geheimen Absichten tritt am deutlichsten hervor in dem Verhältnis der Aglaja Jepantschina zum Fürsten, namentlich in ihrem wundervollen Billett, das die Verabredung zum Rendezvous auf der grünen Bank enthält, mit den beiden Nachschriften: „PS. Ich hoffe, Sie werden diesen Zettel niemandem zeigen. Zwar schäme ich mich, Ihnen eine solche Anweisung zu geben, aber ich habe überlegt, daß bei Ihnen so etwas nötig ist, und so habe ich sie denn hingeschrieben, – indem ich vor Scham über Ihren komischen Charakter errötete. – PPSS. Es ist dieselbe grüne Bank, die ich Ihnen vorhin gezeigt habe. Schämen Sie sich. Auch das muß ich noch hinzufügen."

Aglaja will aus dem Fürsten einen „richtigen Mann" machen: ihr erscheint sein Charakter komisch, sie sucht ihm dasjenige Bewußtsein seines Wertes beizubringen, dessen Mangel Dostojewski selbst angeführt hat (in dem zitierten Brief), um seine Idee des Positiv-Schönen zu charakterisieren, – sie sucht ihn auf alle Art zu veranlassen, auf sein Dasein zurückzublicken, um sich seiner bewußt zu werden, auf alle Umstände dieses Daseins, Geist, Talent, Charakter bis in die ökonomische Lage hinein, um eine Position, Potenz, Würde zu erlangen, überhaupt eine Qualität, die man in Rechnung ziehen kann. Immer wartet sie darauf,

daß er so auftritt, daß man ihn „ernst nehmen" kann, als Liebender, Werbender, Besitzender, als gesellschaftlicher Faktor. Ihre ganze Bemühung ist darauf gerichtet, den Augenblick herbeizuführen, wo er ihre geheimen Absichten, ihren schamhaft verborgenen Willen zur Hingabe erraten und endlich, endlich den Schritt zum eigenen Dasein tun werde.

Ihr erster Angriff ist die Redewendung vom „armen Ritter", noch aus der Distanz und im geheimen innerhalb des Kreises der Generalstöchter, dann offen in Gegenwart des Fürsten gebraucht. Den Fürsten, der in der allgemeinen Verlegenheit erst allmählich die Beziehung auf ihn selbst zu ahnen beginnt, ergreift eine Verwirrung, nicht so sehr des Vergleichs als solchen wegen, sondern darüber, daß man sich dort in dieser Weise mit ihm beschäftigt und einen Namen für ihn erfunden hat, daß er so plötzlich aus der unmittelbaren Beteiligtheit herausgestellt, Objekt der allgemeinen Betrachtung – ob ernsthafter oder spöttischer ist gar nicht so wesentlich – wird, in einer Wirklichkeit den Menschen, die um ihn sind, erscheint, die nicht seine Wirklichkeit ist, nicht die gegenwärtige Wirklichkeit. Dies ist überhaupt meist die Ursache der komischen Unsicherheiten in diesem Dasein: das „sich seines Wertes nicht bewußte Schöne" wird gleichsam grundlos, entgleitet sich selbst, findet an sich keine Entsprechung für das Bild, für die fixierende Spiegelung, die es im Bewußtsein der umgebenden Welt erfährt.

Nun steht Aglaja auf und trägt die Ballade vom armen Ritter vor, ein „ernst und tragisch gesehener" Don Quijote nach ihrem eigenen Kommentar. Für das Monogramm seiner Dame setzt sie das der Nastaßja Filippowna ein. Der Spott ist unverkennbar, auch dem Fürsten selbst. Dieser Spott ist mehr als ein bloß betrachtender, der Fürst spürt darin eine geheime Absicht, eine Überlegung, es ist eine Berührung der anderen, der tragischen Sphäre darin enthalten. Und nicht nur eine Berührung, sondern ein Versuch Aglajas, diese andere Sphäre durch das Mittel des Spottes an sich zu reißen, in ihre Haltung zum Fürsten mit einzubeziehen, die andere Verstrickung, die isoliert nebenherging, einzufangen und unschädlich zu machen. Der Versuch mißlingt: ein starker Beweis dafür, daß die Situationsgebundenheit des Fürsten eine daseinsmäßige ist, nicht bloße Schwäche und nachgebende Feigheit des Charakters, die „Einflüssen" zugänglich ist, die Breite ihrer Verwicklung vergißt und dem andern zuliebe begrenzt – dann wäre er wirklich nur ein „komischer

Charakter", einer von denen, die Molière aus dem System der geltenden Charaktere in die Unterwelt minderwertiger Lächerlichkeit verwies –, daß sein Dasein vielmehr immer in seiner *ganzen* Offenbarkeit gegenwärtig ist, nicht fähig zu Festlegung, Abbruch und Verrat.

Diese plötzliche Entfernung vom Komischen ist möglich nicht vermöge einer zwiespältigen Anlage der Gestalt Myschkins, sondern sie ergibt sich notwendig aus der Kompliziertheit seiner Situation, seiner Welt. Aus dem Widerstreit der Sphären, in denen er ist. Daß diese Welt so deutlich in Sphären geteilt erscheint, nicht bloß das fragmentarische Feld der Wirkungen und Beziehungen im Dasein des Idioten ist (wie bei Chaplin!), dies gründet in der Eigentümlichkeit der epischen Dichtung, in der das ausstrahlende Zentrum der bewegten Welt beständig von den in ihr seienden Gestalten auf den von außen überschauenden bewegenden Dichter selbst zurückgleitet, – während in den Filmen Chaplins die Überschau des Dichters sich mit der Umschau des gedichteten Daseins nahezu völlig deckt.

„Gott, das soll ein Mann sein!" ruft die Generalin Lisaweta Prokofjewna aus, als der Fürst das Billett Aglajas, in dem sie ihm das Haus verbietet, „nach allem, was geschehen ist" – voraufgegangen ist die große Szene mit den „Nihilisten", die Aglajas Zorn über den mangelnden Stolz des Fürsten erregt hat – als er dieses Verbot wörtlich nimmt. Er ahnt gar nicht die wahren Empfindungen Aglajas, dringt nicht durch ihre gewollte Selbstverschließung, wagt nicht irgend etwas *hinter* der unmittelbaren Äußerung zu hören, gar etwas ihm Günstiges, liest das Billett und gehorcht. Es ist die volle Komik der Gegenwärtigkeit, die blind ist gegen eine verborgene Realität der Zwecke und Absichten, die alles notwendig „wörtlich nehmen" muß, weil *ihr selbst* Vorüberlegung und Zusammenschau, die über die Situation hinaus oder von ihr weg sich ziehen, und auf diese Art die Inkongruenz, ja den Widerspruch zwischen Wille und Aussage hervorbringen, fremd ist. Die gegenwärtige Existenz kennt keine „Transzendenz des fremden Ichs": ist sie blind gegenüber der *gewollten* Verschließung, so ist sie um so hellsichtiger für die innere Lage des andern, sofern sie sich gegenwärtig ausdrückt (das ist es, was viele Ausleger als die merkwürdige, ja fast übermenschliche „Gabe, zu durchschauen" am Idioten bemerkt haben!). Der Fürst folgt Lisaweta Prokofjewna in die Datsche des Generals, er beteiligt sich zum Erstaunen

aller ernsthaft an einer Diskussion über den russischen Liberalismus, wobei er seine Ansicht „leise, doch mit fester Stimme" vorbringt, er spricht, als die Rede auf Hippolyt kommt, über die Vergebung, ja noch mehr: er stellt sich selbst dar, redet ganz im allgemeinen über sich selbst, und merkwürdigerweise betrachtet er sich als einen von der Natur zum Schweigen verurteilten Verkünder „hoher Ideale", als einen *verhinderten Idealisten.*

Freilich: er steht auch so noch in einem eigentümlichen Kontrast zur Umgebung. Er äußert das alles „leise, doch mit fester Stimme" – und ist in dieser Redeweise abgehoben gegen die Art, wie etwa sein Partner Jewgenij Pawlowitsch über den Liberalismus zu diskutieren weiß: man muß den Fürsten beständig darauf aufmerksam machen, daß jener nur scherze, im Grunde sich gar nicht ins Gespräch einlassen wolle, daß er gleichsam für sich selbst rede, spielerisch und souverän bei sich selber bleibe. Der ganze Kontrastbezug also hat sich verschoben: Jewgenij Pawlowitsch steht selbst jenseits der Welt der Charaktere, die die Gesellschaft konstituieren, er diskutiert nämlich mit *Ironie*, – nicht mit der sokratischen allerdings, die ihre eigentliche Fülle und Kraft als Innerlichkeit ironisch verschließt, sondern mit der Ironie der Leere, die unoffenbar ist, weil sie nichts zu offenbaren hat. Und so erscheint diese merkwürdige Begegnung von Ironie und existenzieller Komik nicht ganz konkretisiert, weil Myschkins Unsicherheit durch Reflexion darauf verdunkelt, und dementsprechend der Spott, mit dem man seinem Ernstnehmen, Wörtlichnehmen begegnet, in jedem Augenblick bereit ist, in Hochachtung umzuschlagen. Als er nun vollends von verschwiegenen hohen Idealen zu reden beginnt – und seine reale Komik aus der Situation herausnimmt, indem er sie als „seine" Lächerlichkeit erkennend, seiner Person eingliedert, da bricht denn auch wirklich Aglaja in eine wahre Raserei der Verehrung aus: „Kein einziger von diesen ist wert, dieses Taschentuch da, das Sie haben fallen lassen, aufzuheben . . . weshalb erniedrigen Sie sich, weshalb stellen Sie sich niedriger als alle andern?" In der Tat: in dieser Situation kann die Frage beinahe ernstgenommen werden. Er könnte antworten: Ich erniedrige mich nicht selbst, das Schicksal hat mich erniedrigt, hat mich lächerlich gemacht! Jedoch an diesem höchsten und überaus kritischen Punkt tritt der Umschwung ein: der Fürst kommt nicht zum Antworten, anstatt dessen

beginnt Aglaja wieder ihr Versteckspiel, diesmal in einer sehr aggressiven Weise: „Unter keiner Bedingung werde ich Sie heiraten! Hören Sie? unter keiner Bedingung, nie, niemals! Damit Sie es nur wissen! Kann man denn einen so lächerlichen Menschen wie Sie überhaupt heiraten?“

Da ist der russische Liberalismus und die Verbrecherseele, Reflexion und alle hohen Ideen vergessen, er geht keineswegs „sogleich weg“, wie er vorher versprach, er sieht und hört nichts mehr, als die zornig hervorgestoßenen Worte Aglajas – sie sagt, sie wolle ihn nicht heiraten, sie ist so aufgeregt, nur sie beruhigen –, es scheint, daß sie glaubt, er habe irgend welche Absichten in bezug auf sie, er wolle überhaupt etwas, was sie nicht will, sie soll doch nicht so zornig sein, es ist ja gar keine Ursache. Und da ist es heraus: „Ich habe Sie gar nicht darum gebeten, Aglaja Iwanowna.“ Er stottert, er zittert, er ist wieder ganz da, es existiert nichts für ihn als diese zornige Aglaja, er ist ganz diesseitig, so diesseitig, daß es komisch ist. Man möchte glauben, der Dichter habe ihn nur darum so weit aus der gegenwärtigen Welt heraustreten lassen, bis in die beziehungslos jenseitige Sphäre unaussprechlicher Ideale, bis zum Entschluß, sich für immer aus der „Gesellschaft“ zurückzuziehen, um ihn danach um so tiefer in der Unmittelbarkeit der Situation aufgehen, ihn bis zu einer vorher nicht dagewesenen Lächerlichkeit darin einsinken zu lassen. Das Gleichgewicht ist wieder hergestellt.

Die gefährliche Überspannung des „Positiv-Schönen“ bis zum ungegenwärtigen, der Wirklichkeit eben um seiner Lächerlichkeit willen inadäquaten, ja nicht einmal zu verwirklichenden abgespaltenen Selbst des Ideals ist ausgeglichen durch den Sturz in tiefste, daseinsmäßige Komik. Ein Sturm des Gelächters erhebt sich auf Myschkins Beteuerungen und „Erklärungen“ hin, daß er „gar nicht die Absicht gehabt habe – die Ehre gehabt habe, um ihre Hand anzuhalten – auch nur jemals“. Und was das Sonderbarste ist: der Fürst lacht mit! „Erleichtert, froh und glücklich sagte er immer wieder: Nun, Gott sei Dank, Gott sei Dank!“

Er lacht mit. Was ist das? Erhebt er sich mit diesem Lachen über die Situation, gewinnt er sich selbst zurück? Lacht er mit der Souveränität des Charakters, der auf solche Weise sich des Anhängsels, dieser „komischen Geschichte“, die ihm „zugestoßen“ ist, entledigt und sich auf sein vernünftiges, eigentliches Dasein zurückzieht, der das Geschehene durch

dies Lachen ungeschehen machen oder allenfalls zu einer unpersönlich erzählbaren Anekdote objektivieren will? Wahrlich nicht! Er hat, so scheint es, nicht einmal das Objekt entdeckt, auf das sich dieses Gelächter bezieht, er ist noch viel zu sehr verwickelt und in das *Geschehende* hineinverstrickt, als daß er diese sichere Distanzierung zum soeben *Geschehenen* vollziehen könnte, die den andern selbstverständlich ist. Er lacht aus keinem andern Grunde, als dem, daß die andern lachen. Es ist für ihn in diesem Augenblick nichts sichtbar als eben dies Lachen der andern, genau wie zuvor nichts für ihn da war als der Zorn Aglajas.

Natürlich steigert sein Lachen noch den Sturm, die Szene entspannt sich in einer großen allgemeinen Freude, – einer sehr sonderbaren Art von Freude freilich: wenn man bedenkt, daß im Grunde an diesem Punkte der Entwicklung alles unklar, alles schwebend ist, daß nichts errungen ist, keinerlei Fortschritt, wie es in der Komödie notwendig wäre, keinerlei „Wendung" zum Fröhlichen, daß im Gegenteil vielleicht durch diese Blamage der Fürst sich alle Chance verdorben hat, daß der Ausruf Adelaidas „Sie lieber Mensch" eine endgültige Ausscheidung des Fürsten aus dem Kreis derjenigen Leute bedeuten kann, die eine bestimmte Größe darstellen, mit denen man rechnet, – ja „ein lieber Mensch", das können alle von ihm sagen, aber nichts weiter! – und daß der Idiot selbst über all diese Möglichkeiten völlig im Dunkeln ist, vielmehr, daß er von solchen Möglichkeiten überhaupt nichts wissen kann, weil ihm die Welt der „Bedeutungen", in der diese Szene, die sich da abgespielt hat, einen ganz bestimmten Platz einnimmt, hin und her gewendet wird und von den weittragendsten Folgen sein kann, weil ihm diese ungegenwärtige, unoffenbare Welt verschlossen ist.

Es zeigt sich daran das gänzlich *Undramatische* dieser Daseinsweise. Der Moment könnte, wenn man ihn in ein in der Person des „Helden" Myschkin zusammengerafftes Spannungsganze eingliederte, von einer großen dramatischen Bedeutsamkeit sein. Diese Bedeutsamkeit bleibt völlig geheim und verborgen. So ist dieser Ausbruch des Lachens auch keine komödienhafte Freude, nicht Triumph des Gewinns und Besitzes, noch närrische Glosse über tieferer tragischer Spannung, vielmehr eine gleichsam substanzlose Freude ohne Bezug auf Vergangenheit oder Zukunft. Alle gehen in diesem Lachen in der Daseinsweise des Fürsten auf, der Kontrast geht verloren, die Komik greift über ihre Grenzen, wird zur

Heiterkeit! Es ist ein Sieg des Positiv-Schönen – in der Form der Lächerlichkeit.

Doch Aglaja gewinnt sich selbst alsbald wieder zurück. Beim Abschied am Abend drückt sie dem Fürsten das Billett mit den beiden PS. in die Hand – wohl die merkwürdigste Verabredung zu einem Rendezvous, die je geschildert wurde. Das heißt, keine Verabredung: ein Befehl – und einer, der von der Frau ausgeht!

Sie kommt zur grünen Bank: der Fürst ist schon da, aber – er schläft!

Sie sprechen dann wirr und hastig über alles Mögliche, endlich kommt Aglaja ruckhaft heraus: „Ich will Ihnen sagen, weshalb ich Sie hierhergerufen habe: ich will Ihnen den Vorschlag machen, mein Freund zu werden." Diese Formel hat sie sich ausgedacht, diese Formel, die ja eigentlich gar nichts besagt, weil sie ja schon längst Freunde sind – sie will natürlich viel mehr damit ausdrücken, jedoch Scham, Furcht vor Preisgabe ihrer selbst hindern sie, mehr zu sagen, sie errötet, und gleichzeitig wird sie zornig darüber. Aglaja ist während dieser ganzen Unterredung immer in der Schwebe zwischen der natürlichen Offenheit ihrer Kindhaftigkeit und der nur erst dunkel und unsicher ertasteten, geahnten Notwendigkeit, Charakter zu haben, sich ja nicht zu verlieren: dieses Hin und Wider macht den großen Reiz dieser Szene aus. Und der Fürst versteht nicht, versteht absolut nicht, was „dahinter" steckt, – er meint, dieses Freundschaftschließen sei doch gar nicht mehr nötig, er wird aufs höchste verwirrt, als sie ihm ihre Meinung über ihn auseinandersetzt, er erschrickt über ihren Plan, zu entfliehen – kurz, dieser beständige Wechsel der Empfindungen und Entschlüsse Aglajas läßt ihn nicht zu Atem kommen, er ist fortwährend bemüht, dem, was da vorgeht, genau zu folgen, das alles zu erfassen, hier sie zu beruhigen, dort ein Mißverständnis zu klären, wiederum ihr etwas Falsches auszureden, das unruhige Überschießen und Wiedereindämmen ihrer Erregung aufzunehmen – jedoch sie entgleitet ihm immer wieder; er vermag nicht, sich auch nur einen Zoll über die Situation zu erheben, Überschau zu gewinnen und sich der Lage zu bemächtigen. Das wäre der Bruch mit der Gegenwärtigkeit und das Ende der komischen Existenz, zugleich freilich der Anfang der Komödie! Und sie andrerseits ist nicht fähig, dem Kindlichen in sich zum Siege zu verhelfen, d. h. sich gänzlich zu öffnen und die rückhaltlose Bereitschaft zu gewinnen, die das Dasein des Idioten ausmacht. Als nun

vollends die Rede auf Nastaßja Filippowna kommt, und der Fürst – auch das hat noch eine komische Seite – ausgerechnet dieser Aglaja, die ihn zu einem Rendezvous aufgefordert hat, alles von ihr erzählt, da fällt die Entscheidung: Aglaja erträgt es nicht, daß die andere Frau überhaupt eine Rolle spielt, gleichviel in welchem Sinne, sie höhnt, sie wütet, in ihrem Zorn ist die Forderung der Ausschließung alles dessen, was nicht zu ihr gehört, der entschiedenen, selbst-bewußten Begrenzung des Daseins, die Eifersucht überwältigt sie, die Verschließung ihres Selbst ist endgültig, der *Affekt* zieht die harte Grenze und gibt die Selbst-Bestätigung. Ein Ausbruch des Hasses gegen Nastaßja folgt, der Fürst ist zerschmettert, er murmelt nur noch: „Sie können nicht so fühlen, das ist nicht wahr" – es ist ein letzter spontaner Versuch der Auflösung, jedoch es bleibt vergeblich. Er bleibt allein. Der Ausdruck des gegenwärtigen Daseins ist nicht mehr komisch, da die Welt, in der es ist, begonnen hat, sich gegen es zu wenden.

Noch folgen komische Momente. Die andere Sphäre wird bewußt nicht berührt, die Einschränkung mühsam aufrecht erhalten. Jepantschins veranstalten einen Abend für ihre Gönner und hochgestellten Freunde, um den Fürsten einzuführen, Aglaja gibt ihm am Abend vorher Verhaltungsmaßregeln. Sie bringt ihn schließlich soweit, daß er vor lauter Angst beschließt, überhaupt nicht zu der Gesellschaft hinzukommen. Er, für den der ganze Abend arrangiert ist! Aglajas Zorn bringt ihn sofort wieder davon ab. Der Fürst selbst versucht, die gewaltsame Aufspaltung seiner Welt aufzulösen. Er will beginnen: „... zwischen uns steht noch ein Wesen", jedoch ein dreifaches „Schweigen Sie" Aglajas schneidet alles weitere ab. So schließt die letzte Szene, in der Myschkins Dasein als rein komisch sich zeigt.

Nun fallen Entscheidungen. Das einfache In-der-Welt-sein Myschkins ist unentschieden, – Entscheidung baut auf, eine Substanz über die Gegenwart hinaus, sein Dasein jedoch ist nicht aufbauend, sondern aufgehend. *Alle Entscheidungen fallen jenseits seines Daseins.* Als Aglaja, im Bewußtsein, daß ohne eine Klärung nicht weiterzukommen sei, das Zusammentreffen mit Nastaßja beschlossen hat und dem Fürsten gebietet, ihr zu folgen, erwidert er nichts als: „Ja, ich bin bei Kräften, aber ... ist es denn möglich?" – „Darauf folgte er ihr, unfrei, wie ein Gefangener", heißt es, gleichsam voll Resignation. Während der ganzen Auseinander-

setzung spricht er nur ein einziges Mal, seine Existenz ist nicht mehr komisch, sondern nun, da ihre Welt sich in zwei Hälften gespalten hat, die sich gegeneinander völlig verschlossen haben, die in äußerster Entschiedenheit und in der Verhärtung des Hasses gänzlich unoffenbar und unauflöslich geworden sind, nun ist diese Existenz nur noch *ohnmächtig*. Nichts weniger als „heilandshaft"! Ohne Predigt, ohne Wunder, ohne Lehre!

Er bleibt bei Nastaßja zurück, nicht weil er sich für sie und gegen Aglaja entschieden hätte, sondern *weil ihm hier der größere Schmerz unmittelbar vor Augen ist*. Er war ja schon im Begriff, Aglaja nachzulaufen. Wenn nicht Aglaja sich ihm von sich aus entzöge, wenn sie nicht alles auf diese eine Karte, auf diesen Moment der Entscheidung gesetzt hätte, wenn nicht das Drama außerhalb der Existenz des Idioten und ohne einen Eingriff von ihm sich vollendete, so würde er ewig „zwischen" den beiden Frauen stehen bleiben, ewig „schwankend", wie es in der Welt heißt, wo die Entscheidung gilt, – niemals hinausgelangen über den Wechsel von Lächerlichkeit und ohnmächtigem Mitleid.

Wenn nicht Rogoshin Nastaßja ermordete.

Und die in der Beziehung zur Komödie komische, in der Beziehung zur Tragödie unzulängliche Existenz des Idioten, die weder hier noch dort endgültig Eingang und Aufnahme finden kann vermöge ihrer selbst-losen Gegenwärtigkeit, kommt zur Ruhe in der letzten, auch des Wortes entäußerten, schweigenden Vereinigung mit dem Mörder, dem Kreuzbruder, – schweigend, weil alles Geschehene in ihr aufgenommen ist, weil sie wissend ist von der getanen Tat, und dem Dasein nichts mehr bleibt außerhalb davon, keine verklärende Erinnerung, keine Reserve in der Vorausschau, kein Bild und kein Wert, kein Rest vom Selbst.

Die Grenze ist erreicht, das Idiotendasein ist zu Ende.

Don Quijote

Chaplin konnte komisch bleiben, weil in seiner Welt kein endgültiges Leid vorkam. Darin mußte der Idiot, der in eine kompliziertere Situation hineingeriet, über ihn hinausgehen. Beider Komik wurzelt in ihrem Inder-Welt-sein, jedoch ist die Welt des Idioten eine breitere, und darum seine Existenz mehr als komisch. Doch ist die Schilderung des Außerkomischen im Idiotendasein nicht vergeblich gewesen: denn es gründet

in derselben Weise in der Existenz wie das Komische, und die Verdeutlichung dieser Grundverfassung gibt dem Komischen neues Gewicht und neuen Hintergrund. Dem Idioten wird in eigentümlicher Weise die Erfüllung zuteil, deren latente Erwartung das Dasein Chaplins charakterisierte: die Erfüllung in einer positiven Beziehung ohne Lächerlichkeit und ohne Mitleid, ohne Kontrast und ohne Unzulänglichkeit, trotzdem ohne Sicherung und trotzdem ganz situationshaft – in der Bindung an Rogoshin. Die so sehr Erfüllung ist, daß unmittelbar aus der Situation Symbol werden kann: das Kreuzetauschen.

Dennoch bleibt beider, Chaplins wie des Idioten, Dasein das gleiche: seiner selbst unbewußt, selbst-los, punktuell, dort faktisch einsam bleibend, hier eingehend in die Brüderschaft und in ihr bis zum Verschwinden gebracht, zum Nicht-mehr-sein.

Der Don Quijote ist der entgegengesetzte Pol der Komik. Die Existenz, die sich ihres Wertes aufs äußerste bewußt ist! So sehr, daß sie nicht bloß als Charakter eintritt in eine Welt, um sich in ihr zu behaupten, so sehr, daß vielmehr alle äußere gegenwärtige Welt verschlungen ist in den Rausch ihrer Innerlichkeit, daß ihr alles Begegnende nur noch zum Anreiz dient, die Bewegung dieser Innerlichkeit auszulösen. Während das selbstlose Dasein in eine Welt hineingeriet und in ihr aufging, geht hier eine Welt in das Selbst ein. Das Selbst ist die Welt. Das Selbst hat schon alles vorweg, es kann ihm nichts Neues begegnen, seine Wirklichkeit ist die, die in ihm schon vorgezeichnet und bis in Nuancen hinein ausgearbeitet ist, – fast nicht anders wie in der Ideenwelt Platons, nur nicht in einem transzendenten Jenseits, sondern im Diesseits dieser Innerlichkeit, die die Fülle alles möglichen Geschehens, Anschauung, Erkenntnis, Wert und Regel des Lebens zugleich enthält. Don Quijotes Leben vollzieht sich als eine Folge von Abenteuern. Alles Wirkliche hat für ihn die Form des Abenteuers, das zu bestehen ist, ist von allem Anfang schon so gekennzeichnet. Es ist nicht „Erlebnis", das betrachtet und verarbeitet würde, sondern Abenteuer, an dem sich das Selbst zu bewähren hat. Es kann darin siegen oder unterliegen, es wird sich niemals wandeln. Wie sollte es sich auch wandeln, sind doch alle Abenteuer nichts anderes als das Ausschöpfen dieses gleichen Selbst, angestoßen, ausgelöst freilich immer durch eine Begegnung. Wäre dies nicht, so bliebe der Ritter in der Stube, träumend oder lügend. Aber er zieht aus, um die Wirklichkeit zu

suchen, nur nicht als ein Äußeres, das er sich erst einzuverleiben hätte – wie es in unseren Bildungsromanen geschieht! –, sondern als ein schon Vorausgeschautes. Chaplins Punktualität war nur existent, sofern sie in Situationen aufging, ohne eignen Raum sich hingab an die schwebenden Beziehungen; der Don Quijote sucht Situationen auf, die eben darum, weil er sie aufsucht, weil er sie schon vorher kennt, keine Situationen sind: *die Situation wird zum Abenteuer.*

Das Selbst, das Ich, das die Abenteuer sucht, ist kein *gegebenes*, sondern ein *geschaffenes*. Aufgebaut aus den Elementen eines vergangenen Lebensumkreises, die in dem Gefäße der Poesie aufbewahrt sind, in den Ritterepen. Aufgebaut also aus Erinnerungen. Und das aufgesuchte Abenteuer ist der Versuch, die Erinnerung zu vergegenwärtigen. Dazu bedarf es jeweils der Begegnung mit einem gegenwärtig Realen. Es bedarf der Windmühlen, des Barbierbeckens, der Schafherde, oder vielmehr bloß der Staubwolke die sie aufwirbelt, damit das Abenteuer mit den Riesen, die Eroberung von Mambrins Helm, die Begegnung mit den Ritterheeren zustande kommen konnte. Und diese Abenteuer kommen tatsächlich zustande: Mambrins Helm *wird* tatsächlich erobert, er sieht zwar aus wie das, was Sancho Pansa ein Barbierbecken nennt, nun gut, dann mag der Helm wohl einem untergekommen sein, der seinen Wert nicht kannte, der ihn umgeschmolzen hat, oder auch ein befreundeter Zauberer läßt das Ding allen andern Menschen als Bartbecken erscheinen, damit er, Don Quijote, um so leichter sich in seinen Besitz bringen könne, – Mambrins Helm bleibt Mambrins Helm! Und ebenso das Abenteuer mit den Riesen ist Realität, auch dann noch, als der Ritter am eignen Leibe erfahren hat, daß er es mit Windmühlen zu tun hatte: nun, dann wird sein böser Feind, der allmächtige Zauberer Freston, die Riesen im letzten Augenblick in Windmühlen verwandelt haben. Das sind keine Ausflüchte, mit denen er seinen Begleiter betrügt, um nichts von seiner Geltung zu verlieren: das ist die Kraft seiner Innerlichkeit, die auch dann noch nicht versagt, wenn der eigne Leib unter der Rache zu leiden hat, die die gegenwärtige Realität für ihre Verkennung oder Leugnung nimmt. Freilich: die Rache ist ganz zufällig – es kommt auch vor, daß der Ritter glorreich hervorgeht –, der Möglichkeit nach jedenfalls hat jedes Abenteuer den Ausgang, den die Windmühlengeschichte nimmt. Ob er siegt oder unterliegt, immer bleibt das Selbst „Herr der

Situation" – das heißt: es kann es bleiben, weil es ja die Situation, die wirkliche gegenwärtige Situation, gar nicht kennt, oder vielmehr, da es nicht in ihr ist. Komisch sind ja auch nicht die Niederlagen, ist nicht das Verprügelt- und Geprelltwerden, die Komik entspringt aus der grundsätzlichen *Inkongruenz* zwischen der gegenwärtigen und der vorgezeichneten innerlichen Realität, mag nun die gegenwärtige Realität die Oberhand behalten oder nicht. Diese Inkongruenz, die dem Ritter selbst niemals zum Bewußtsein kommt. Er bleibt immer bei sich selbst, in seiner Welt, es gibt kein Ereignis, das ihm auch nur einen Zweifel an ihr aufkommen ließe, die ärgsten Mißhandlungen werden mit Würde ertragen, denn auch für sie findet sich immer noch eine Entsprechung in der Innerlichkeit, – wenn man auch manchmal sein Gedächtnis etwas über die Maßen anstrengen muß, um zu ergründen, ob einem fahrenden Ritter irgendwo oder wann schon dies oder das zugestoßen ist. Dennoch ist es nicht bewußte Erfindungskraft oder rhetorischer Rausch, der die Rechtfertigung des Selbst gegenüber der Situation mit verschmitzter oder grandios-lügnerischer Souveränität vornähme, sondern die völlige Selbstverständlichkeit und ausschließliche Gültigkeit der innerlichen Welt. „Wolle nicht die Welt umkehren und die fahrende Ritterschaft aus den Angeln heben!" gebietet er dem Knappen Sancho, dessen bäuerlicher Realismus eine beständige Gefahr für ihn ist und eine beständige Probe auf die Sicherheit seines Wert- und Weltbewußtseins.

Die Selbstmördergloriole des Hippolyt im „Idioten" hatte einen Kern, der erfahren war: Krankheit und Einsamkeit. Die Verhüllung der Grenze nahm ihren Ausgang von einem Wissen um sie, von einem Wissen um den eigenen Tod. Das Leben Don Quijotes kennt keinerlei Grenze – um überhaupt sterben zu können, muß er revozieren, die gelebte Welt seiner Innerlichkeit als Narrheit erkennen und von sich werfen! Das Selbst Don Quijotes ist ohne die Möglichkeit, eine Grenze zu sehen, weil es schon fertig ist in seinem Aufbau, bevor es überhaupt daran geht, zu erfahren. Und aus dem nämlichen Grunde ist diese Erfahrung von so eigentümlich partieller Art: der mindeste gegenwärtige Anreiz – und auch der ist nicht einmal rein und als solcher gegenwärtig, weil er schon von der *Erwartung* des Abenteuers gefärbt ist – der mindeste Anreiz genügt, um die ausschmückende und detailierende Tätigkeit des Selbst in Funktion zu setzen, die sich sofort gleichsam auf die Situation losstürzt, alles weitere

Auf-sich-zukommen-lassen abschneidet und abtötet – trotz der Warnungen Sanchos! –, sich's an dem partiellen und isolierten Eindruck genügen läßt, um die Situation zum Abenteuer zu verarbeiten. Von diesem ersten Augenblick an, wo das Begegnende als Keim und Beginn eines Abenteuers ergriffen wird, ist in jedem Abenteuer schon die *Blamage*, das ist das Auftauchen der Grenze, die Rache der Situation, latent vorhanden – und diese latente Blamage, die Möglichkeit, daß die komische Inkongruenz zwischen Situation und Innerlichkeit, die uns Zuschauern in die Augen springt, einmal auch dem Ritter zum Bewußtsein kommen, die Sicherheit seines Selbst in Frage stellen und schließlich doch „die fahrende Ritterschaft aus den Angeln heben" wird, diese Möglichkeit macht den Reiz und die tiefe Spannung jedes einzelnen Abenteuers aus. Der kritische Punkt in dem klassischen Windmühlenabenteuer ist der Moment, wo der Ritter, von dem Windmühlenflügel gepackt und ins Feld geschleudert, sich der Erkenntnis der Realität nicht mehr entziehen kann – und man sollte meinen: nun ist die Blamage akut, die Inkongruenz offenbar geworden, und es bleibt dem Ritter nichts als schweigend von dannen zu schleichen und die Ritterschaft an den Nagel zu hängen; allein er weiß auch diese Einsicht in das wahre Wesen der Situation, diese Belehrung, die seiner auf Erinnerung gegründeten Erkenntnis von außen zukommt, noch zu übernehmen, er hält auch diese Erschütterung des Selbst noch aus: ein feindlicher Zauberer hat vor seinen Augen die Riesen in Windmühlen verwandelt, um ihn zu foppen. Die erfahrene Korrektur seiner Erkenntnis, die nahe daran war, zur Krisis zu werden, wird zugegeben, jedoch der Vorrat der Innerlichkeit ist auch hier nicht erschöpft, die Phantasie nicht ohnmächtig, auch hier noch eine Entsprechung zu finden, vermöge der die Niederlage als unvermeidlich gerechtfertigt und die Blamage endgültig vermieden wird.

Die Nuancen und Weisen der Rechtfertigung des Selbst sind außerordentlich mannigfaltig. Der letzte und schärfste Angriff, den der Ritter zum Beispiel anläßlich der Eroberung von Mambrins Helm auszustehen hat, ist das Wiederauftauchen des Barbiers, dem er ihn abnahm, und der nun sein Bartbecken mit großer Eindringlichkeit zurückfordert. In diesem Fall wird die Blamage abgebogen dadurch, daß die Mehrheit der Anwesenden dem Ritter zustimmt – freilich gegen ihr besseres Wissen: die Majorität entscheidet über die Realität der Außenwelt (ein positivi-

stisches Argument!) –, „das Bartbecken blieb ein Helm und die Schenke eine Ritterburg, bis zum jüngsten Tage". War die Innerlichkeit so voreilig und so überschwenglich, die Situation in der extremsten Weise abzublenden – wie es immer zum Aufbau der *Person* notwendig ist, in einem mehr oder weniger hohen Grade blind zu sein gegen die Situation, Abstraktionen zu vollziehen –, so hat sie am Ende doch auch die Kraft, gegenüber oder vielmehr mit Einschluß aller Konsequenzen ihrer Verblendung, aller Rache der Situation, sich selbst zu bewahren. Nur ein einziges Abenteuer endet mit einem Eingeständnis der Lächerlichkeit: das Abenteuer mit den Walkstämpfeln. In diesem einzigen Falle, wo ein bloßes nächtliches Geräusch genügte, um das Abenteuer zu konzipieren, wo aber der Anreiz doch zu unbestimmt war, um eine konkrete Vorstellung hervorzubringen, in diesem Falle ist der Ritter so un-befangen, die Situation übereinstimmend mit Sancho zu erkennen. Aber auch hier kommt es trotzdem nicht zur Blamage, der Ausweg ist ein Rückzug auf die moralische Qualität, auf den Mut, den er bewiesen hat, und auf die seinem hohen Stande notwendig zukommende Unkenntnis von Walkstämpfeln. Immerhin sieht er selbst die Gefahr, die dieses Abenteuer nicht für sein Rittertum, wohl aber für den Bestand seiner Welt bedeutete: er verbietet Sancho, den Streich weiter zu erzählen, „denn nicht alle Leute sind gescheit genug, die Sache beim rechten Fleck zu nehmen".

Wie mit dem Bartbecken, so geht es auch mit den umgebenden und begegnenden Menschen. Mögen sie nun fern und ohne jede Berührung mit dem Don bleiben, wie die Bauernhure Aldonza Lorenzo, die er Dame Dulzinea nennt, – mögen sie sich seiner Vorstellung *ehrlich* einfügen wie Sancho Pansa, oder auch nur zum Schein wie der Baccalaureus Samson Carrasco und die andern Schelme, die ihm ihre Streiche spielen, und wie die aristokratische Gesellschaft, die ähnlich der freien und sicheren oberen Schicht in Shakespeares Komödien den zu ihrem Amüsement benutzt, von dessen Narrheit sie überzeugt ist, – alle werden in gleicher Weise von der eingliedernden Phantasie des Don Quijote erfaßt und erhalten bestimmten Ort und Rang in der inneren Welt angewiesen. Damit wird von vornherein das Zustandekommen jeder wirklichen Beziehung von der Art, wie sie das punktuelle Dasein Chaplins und des Idioten auszeichnete, ja ausmachte, abgebunden. Die härteste Probe auf die Beständigkeit des Selbst ist die stetige Auseinandersetzung mit dem Knappen

Sancho, der ungeachtet seiner utopischen Sehnsucht nach der verheißenen Statthalterschaft, die ihn an den fahrenden Ritter fesselt, doch seinen *eigenen* Standpunkt hat. Die zahlreichen „kurzweiligen Gespräche" zwischen Ritter und Knappen sind erfüllt von der Anstrengung, diesen andern Standpunkt zu überwältigen, aufzuheben oder doch wenigstens zu entwerten, weil er ohne Kenntnis der Regeln und Erfahrungen der fahrenden Ritterschaft ist.

Die stetigste aller Inkongruenzen ist die Gegebenheit des Don Quijote selber, seine „traurige Gestalt". So abstrakt ist seine Innerlichkeit, so vor aller Erfahrung, daß sie nicht einmal die Kenntnis des eigenen Leibes, primäre Gegebenheiten der Existenz, in sich aufnehmen konnte. Auch von Fürst Myschkin, dem Idioten, hieß es, daß er nichts von seinem „Äußeren" wußte, daß er schlecht sitzende Kleider und Hüte trug und sich ungeschickt benahm, jedoch diese Nachlässigkeit entspringt aus genau dem entgegengesetzten Grunde als die traurige Gestalt des Ritters. Sie gründet in der völligen Abwesenheit aller bloßen Betrachtung des Gegebenen, in der Restlosigkeit seiner Hingabe an die Welt und der Unbewußtheit seiner selbst, die nicht einmal diesen gewöhnlichsten Schritt zur Ausbildung eines Selbstbewußtseins tut, den die anschauende Erfahrung des eignen „Äußeren" in der Welt der Individualitäten darstellt; die Individualität des Don Quijote hingegen ist in ihrer reflexiven Innerlichkeit so überschwenglich, daß sie sogar an dieser dürftigsten aller anschaubaren Gegebenheiten vorbeitrifft, sie vergißt. Die gewöhnliche – ernsthafte – Ausbildung der Person setzt bei der für sie grundlegenden Erfahrung des eigenen Äußeren an, mag sie es nun zur Schönheit, Normalität, Eleganz, Schlichtheit oder Eitelkeit, oder auch zur selbstironisch oder salopp vorgetragenen Häßlichkeit bringen. Es zeigt sich, daß Don Quijote nicht von dieser Art ist, zu der das Dasein Chaplins und des Idioten kontrastiert werden müßte, damit seine Lächerlichkeit deutlich würde, daß er vielmehr gleichsam den Ausschlag nach der andern Seite darstellt zu einer Existenz, die abermals lächerlich ist, nicht weil sie *in* der Welt aufgeht, sondern weil sie, *vor* der Welt geschaffen, sich *an* ihr zu bewähren und zu steigern sucht, die Welt selber dabei aber wieder und wieder vergißt. Genau wie Hippolyt das Zündhütchen vergessen hat.

Der seiner Sachen gewisse Blick des Realisten Sancho Pansa hat diesen

Namen erfunden: „Ritter von der traurigen Gestalt", er aber mißversteht ihn, nimmt ihn als ein neues Moment in der Ordnung und eine neue Nuance in dem Bilde der Welt, zu der sein Ich geweitet ist: ein fahrender Ritter muß einen Beinamen haben – er nimmt ihn völlig *beziehungslos*, eine traurige Gestalt ist ein sinnreiches Attribut, gut aufs Wappenschild zu malen! Damit ist die Gegebenheit eingefangen, unschädlich gemacht – eine gemalte traurige Gestalt ist seinem Selbst zugehöriger als die Wirklichkeit seines Körpers. Und so bleibt ihm auch hier die latente Blamage verschlossen, die vielleicht die tödlichste von allen wäre für einen fahrenden Ritter, und sie bliebe ihm verschlossen bis zum Jüngsten Tage, wenn den Ritter nicht auf dem Sterbebette jener tiefe traumlose Schlaf befallen hätte, der ihm für seine letzten Stunden die Helle seines Verstandes, das unkomische Dasein, wiederschenkte.

Die Blamage

Die Blamage ist die Grenze und das Ende aller Form, aller Sicherung der Person, die Krisis der Innerlichkeit. Don Quijote blamierte sich nicht, sein Kosmos blieb erhalten, seine Phantasie war so kräftig, daß er nichts „zuzugeben" brauchte. Der Idiot blamiert sich – er wirft die große Chinavase herunter in der Abendgesellschaft, die geladen ist, um ihn als Heiratskandidaten zu begutachten –, jedoch die Blamage ist nicht die Auflösung der Form, die er sich selbst geschaffen hat, sie ist nicht eigentlich *seine* Blamage, denn er hat ja nicht von sich aus diese „Rolle" des Heiratskandidaten übernommen: wie die Form, so bleibt auch ihre Aufhebung im Bewußtsein der umgebenden Personen eingeschlossen, der Idiot selbst *ahnt* höchstens die Bedeutung des ganzen Vorgangs – die Blamage bleibt ihm in ihrem ganzen Gewicht verborgen, nicht weil er gänzlich im Selbst befangen wäre wie Don Quijote, sondern weil ihm auch das durch eben diese Blamage zerstörte Selbst verborgen war, aus der geheimen Absicht der andern geboren und ihm gleichsam nur aufoktroyiert. Er blamiert sich nicht von sich aus, sondern er enttäuscht nur in komischer Weise die Erwartungen, die auf ihn gesetzt sind.

Chaplin geht über diese reine Gegenwärtigkeit des Idioten hinaus. Er übernimmt die Donquijoterie in einer neuen Art – und dies ist die *zweite Quelle seiner Komik.*

Er nimmt beständig Formen an, die immer und immer wieder durch

die Blamage angefressen werden, schlüpft im Handumdrehen in Rollen hinein, deren Zuendespielen durch die Blamage verhindert wird. Die Blamage ist das große Fragezeichen, das die Situation hinter das behauptete Geltungsrecht der Person macht.

Die Formen Chaplins sind von anderer Art als die Form Don Quijotes. Weniger geschichtlich-literarisch, als scheinbar „allgemein-menschlich" vorgegeben. Nicht welt- und ordensmäßig ausgebaut wie die fahrende Ritterschaft, viel mehr sporadisch aufblitzend, flüchtig in wenigen Bewegungen angedeutet. Und von vornherein fähig, wieder aufgegeben zu werden! Gleich am Anfang des Goldrausch ist es, da kommt Charlie auf ein großes Schneefeld, eigentlich hat er die Absicht, Gold zu graben, jedoch im Moment, scheint es, vergißt er das (übrigens kommt er ja während des ganzen Films nicht ein einziges Mal zum Goldgraben!), es fällt ihm ein, den Landschaftsbetrachter zu spielen, dieses Schneefeld fordert ihn dazu heraus, zumal er gerade eine erhöhte Stelle inne hat, es kommt ihm so bei, daß das eigentlich dazu gehört. Die Landschaft betrachten kann man aber nicht einfach so im Gehen, *marschieren* muß man, wenn man eine Goldmine sucht, irgendeine Erinnerung springt ein, er bleibt stehen, bringt die Beine in eine nonchalante, aber jedem Beobachter, falls es einen geben sollte, imponierende Positur, lehnt sich ein wenig zurück und stützt sich, da der eigentlich zugehörige schlanke Baumstamm nicht zu entdecken ist, auf sein Stöckchen. Schnee ist keine Wiese – das Stöckchen sinkt mit einem Ruck ein, die Positur ist erledigt.

Dies ist kein „Abenteuer"! Don Quijote als Landschaftsbetrachter hätte sich eingebildet, wirklich auf einem grasbestandenen Hügel zu stehen und ins Tal zu schauen, und nach der Niederlage hätte er die Sache einem Zauberer zur Last gelegt und sein Pathos herausgerettet. Chaplins Form hat nicht diese Starrheit und Vorgefaßtheit, es sitzt lockerer bei ihm, sein Verhalten bestimmt sich nicht aus der Auswahl unter den Möglichkeiten, deren Gesamtheit den Kosmos des Selbst ausmachen, es entspringt vielmehr zu einem Teil immer aus der Situation, scheint von ihr gefordert zu sein, wächst dann aber in der Ausgestaltung, die im Augenblick eingebungshaft erfolgt, über sie hinaus. Die Folge ist, daß die Situation überhand nimmt, sich rächt, ihm einen Streich spielt – die Folge ist die Blamage!

Chaplin ist unendlich reich an solchen Posituren, an solchen Larven, in

die er in jedem Augenblick hineinschlüpfen kann, die aber immer schon in Gefahr sind, zu platzen. Sie haben unter sich keinen konsequenten Zusammenhang, würden, wenn man sie alle zusammenfassen könnte, keine geschlossene Welt ergeben wie die fahrende Ritterschaft des Don Quijote. Er kann auch nicht jeweils unter ihnen das Passende auswählen wie jener, der in der Sierra Morena von dem Problem gequält wird, ob er die Schwermut des Amadis oder die Raserei des Roland nachahmen solle, – er kann es darum nicht, weil er nicht mit der geschaffenen Substanz eines Selbst in Abenteuer eintritt, sondern als dimensionsloser Punkt in Situationen gerät. Seine Formen sind gleichsam aus der Situation geborene, für einen Augenblick bestehende Persönlichkeiten, die im nächsten Augenblick schon der Blamage zum Opfer fallen und den Punkt wieder freilegen. Dieser Prozeß ist die einzige Spannung im Dasein Chaplins: er wäre eine Tragödie, wenn Chaplin eine Persönlichkeit wäre.

Er schafft die Formen nicht in der Bücherkammer, nicht aus Freiheit, die auch Narrheit heißen kann, sondern unter dem Zwang der jeweiligen Lage. Es ist eigentlich mehr oder weniger immer so, wie im Zirkus, wo er sich auf der Flucht vor dem Polizisten am „verzauberten Schloß" in eine mechanische Figur verwandelt. Die Not ist so groß, daß er auch bei diesem erstaunlichen Einfall nicht einmal den Stolz für sich zurückbehält, seinen Verfolgern auf so raffinierte Art ein Schnippchen geschlagen zu haben, er ist froh, davongekommen zu sein und wird nicht weiter davon reden. Und umgekehrt: er versagt völlig, wenn man von ihm *verlangt*, eine Rolle zu spielen, etwas zu erfinden, komisch zu sein – ebenfalls im Zirkus, als er engagiert werden soll. Er versagt nun, gerade *weil* ihm der freie Raum zugestanden wird, in dem er etwas schaffen, etwas aus dem Vorrat seines Selbst heraussetzen soll. Es zeigt sich also, daß die Formen nicht einer unerschöpflichen Innerlichkeit entstammen, die durch die Phantasie in Bewegung gesetzt würde, daß sie unstetig sind, aufspringen, gleichsam angebohrt und wieder zerstört werden, daß sie nichts sind als bloße *Vorwände* der Punktualität, Hilfsmittel, um die Verlegenheit zu umkleiden, die Leere zu verhüllen, die entsteht, wenn dem Dasein die Möglichkeit der Hingabe verschlossen ist, das heißt wenn nichts da ist, was sich eigentlich mit ihm einläßt, so wie Chaplin selbst bereit ist, sich einzulassen, sondern wenn „Haltung" von ihm verlangt wird.

So vor allem, wenn er dem Mädchen begegnet. Hier sind die Blamagen

unzählig, weil die Versuchung zur Form hier die größte ist – oder vielmehr: weil die Form hier erwartet wird, die paradierende Männlichkeit oder das Pathos des Liebhabers. Weil hier gerade am wenigsten *Bereitschaft* ist, am meisten Forderung, zu imponieren, schön, glänzend, talentvoll, souverän, ein Mann zu sein, kurz: etwas, was man schon mitbringt, etwas, was nicht auf die Einmaligkeit dieser Begegnung angewiesen ist, etwas für sich, ein Selbst. Forderungen, die der Seiltänzer Rex erfüllt – nicht Chaplin. Nicht weil es nicht „in seiner Natur läge", solche Eigenschaften zu entwickeln, sondern weil sein Dasein sich prinzipiell dem Rechnen auf und mit *Eigenschaften* entzieht. Aber er hilft sich dann eben mit solchen Nachahmungen, hat elegante Bewegungen und äußert seine Liebe auf die leidenschaftlichste Art, stürzt sich auf alle Leute, durchsucht alle Ecken des Wirtshauses nach dem Mädchen, fällt ihr zu Füßen, als er sie findet, wirft die Arme hoch und ergeht sich in den pathetischsten Beteuerungen seiner Liebe, bis ihn die starke Hand Big Jims beim Kragen faßt und einfach wegnimmt, – daß überhaupt nichts mehr von ihm übrig ist. Das Opernhafte seiner Gesten streift schon stark die Parodie, Parodie auf das Pathos der Liebe, wie der Don Quijote eine Parodie auf die Ritterromane ist. Parodie, in der alle eingebildete „Unmittelbarkeit" der Gefühlsäußerung dem Schicksal der Blamage überantwortet wird, die dann nicht mehr „Tücke des Zufalls" ist, sondern Notwendigkeit. Die reine Gegenwärtigkeit des Idioten war eigentlich leidenschaftslos, sofern Leidenschaft eine erobernde Kraft ist, Chaplin zerstört die Pathetik immer wieder und läßt im Medium dieses Prozesses die Gegenwärtigkeit durchscheinen.

Chaplin ist nicht blind gegen die Blamage wie der Ritter, er übernimmt sie. Nicht daß er eine Lehre daraus zöge – es ist keine Lehre daraus zu ziehen, es kann nichts besser gemacht werden, denn es ist ja der „Zufall", mit dem er es zu tun hat. Sondern sein Dasein bleibt ein *blamiertes*. Bleibt entkleidet von allen Hüllen, von Raum, Bild, Wert, Haltung und Geltung. Ist am Ende so nackt wie am Anfang.

HANS TRÜB

AUS EINEM WINKEL MEINES SPRECHZIMMERS[1])

Meinen Patienten gewidmet.

Ich meine wirklich *mein* Sprechzimmer. Nicht irgendein beliebiges. Und in ihm *einen ganz bestimmten Winkel.* Sollte ich es nicht besser für mich behalten, was ich von ihm weiß? Ich kann ihn ja doch nicht beschreiben. Er ist zu klein, daß ich ihn mit dem Finger zeigen könnte. Und zu groß zugleich. Er ist in mir und ich in ihm. Ich scheue mich sehr von ihm zu sprechen.

Ich will ihm schon jetzt einen Namen geben, damit ich von ihm reden kann. Er ist *mein Selbst.* Ein scheinbares Nichts und doch ein Etwas. Ein unansehnliches, unfaßbares und doch ein bestimmtes, unverrückbares Etwas, an das ich gebunden bin, und von dem ich mich nicht lösen kann.

Es ist ein Endliches, Begrenztes; denn es hält mich gefangen und läßt mich die Welt draußen als etwas Fremdes empfinden. Und doch auch wieder etwas Unendliches; denn ich kann nicht seinen Anfang sehen und nicht sein Ende. Es scheint im Raum zu liegen; es ist immer da, klein und verschlossen bei mir. Und es scheint in der Zeit zu leben; es geht mit mir, seit ich von mir weiß.

Es macht, daß ich gefangen und einsam bin, ausgeschlossen von aller Welt, und doch finde ich nur dank ihm den Weg zum andern Menschen. Es ist der dunkelste und lautloseste Winkel, und doch bricht aus ihm hervor das helle Wort, durch das dies Zimmer erst eigentlich zum Sprechzimmer wird.

Warum bestimme ich *mein Selbst als einen Ort im Sprechzimmer?* Warum denn nicht als einen Teil von mir? Etwa als eine besondere Eigenschaft, eine besonders tiefe und geheimnisvolle Fähigkeit? Oder als eine psychologische Funktion? Ich fühle, daß solche Fragen mich in abstrakte Erörterungen abdrängen möchten. Darum sage ich es ohne Umschweife heraus: Nein, es ist nicht zu verstehen und zu begreifen als etwas, das an mir oder in mir ist. Es ist nichts, was von einem übrigen Ganzen zu unterscheiden und als ein Teil dieses Ganzen zu beschreiben wäre. Es ist allerdings ein „Besonderes"; aber selber *ein Ganzes*, in sich geschlossenes und verschlossenes, das mit nichts außer ihm zu vergleichen ist.

[1]) Vgl. Viktor von Weizsäckers „Krankengeschichte" (II. Jahrg., 4. Heft), insbesondere den Abschnitt „Die eigentliche Krankengeschichte", zu dem auch dieser Aufsatz, wie mein erster im 1. Heft dieses Jahrgangs, einen Beitrag liefern möchte.

Weil es also *nicht Stück* ist von mir, nicht trennbar ist von einem übrigen Ganzen, nichts außer ihm oder neben ihm da ist, von dem aus es ergänzt und erklärt werden könnte, so entzieht es sich mir vollkommen als Gegenstand der Untersuchung und Aussage. Gewiß verfiel ich tausendmal der Versuchung, es dennoch begreifen zu wollen. Weil es selbst doch so spürbar da ist, *immer da ist*. Aber alle Bemühungen scheiterten. Es war immer schon weg. Begreifen läßt sich offenbar nur *Welt*, materielle und geistige Welt mit ihren Objekten. Aber *das Selbst ist nicht in ihr* enthalten und zu finden. Das mußte ich endlich nach vielen Enttäuschungen einsehen.

Sollte ich also wirklich von ihm nicht sprechen können? Soll mein Wissen von ihm für immer verhüllt bleiben? Ich muß hindurch zu ihm. Es gibt einen *Zugang zu ihm*. Ich habe ihn doch erfahren. Er ist aber nicht als ein Weg zu beschreiben, den man suchen und finden könnte. Er ist ein *Ereignis*. Er geschieht und widerfährt mir. Ich falle, ich stürze hinein in seine Tiefe, sein Dunkel, sein Schweigen, hinein in mein Selbst. Ich befinde mich plötzlich in ihm, drin in meiner Geschöpflichkeit.

Nun bin ich ihm nahe. Auch jetzt wieder mußte ich mich beugen unters Joch. Mußte meine erhabene Stellung außerhalb meines Selbst aufgeben, damit ich dennoch von ihm sprechen kann. Und nun kann ich ihm auch einen sprechenden Namen geben, daß es aus sich heraus sich wird kund tun können. Der Winkel meines Sprechzimmers, den ich nicht beschreiben konnte, mein Selbst, das ich nicht begreifen konnte, ist der Arzt in seiner Geschöpflichkeit. Es ist *der kranke Arzt*. Der kranke Arzt, Auge in Auge mit dem Kranken, der bei ihm Hilfe sucht. Diesen Arzt in solch widersinnigem Verhältnis zu seinem Kranken, ihn will ich sprechen lassen. Und so hoffe ich *dennoch von meinem Selbst Kenntnis* erlangen zu können.

Nun haben wir ihn *hier*, *den Kranken*. Er sitzt nicht mehr da drüben auf dem Patientenstuhl. Er ist nicht mehr der Andere, der Dritte. *Ich bin es selbst*. So können wir über ihn nicht mehr reden. *Ich rede selbst*.

Mit wem rede ich nun aber? Mit dir, der du doch von mir wissen willst. Und *über wen* reden wir? Über niemanden; denn es ist ja kein Dritter mehr da. Und *von was* reden wir? Von dem, was *mir* hier im Winkel des Sprechzimmers widerfährt. Und *wer bist denn du*? Eben der, der *mich* frägt, der mich nicht zur Ruhe kommen läßt, solange ich ihm nicht die volle und

wahre Antwort gegeben habe. *Du bist es*, der von mir hören will, *zu dem ich rede.*

So höre denn, was ich zu berichten habe.

Ich bin wirklich krank. Nicht nur ein bißchen hier und ein bißchen dort. Nicht nur dann und wann einmal. Sondern ich bin es durch und durch und schon solange ich von mir weiß. Und ich sehe kein Ende.

Solange ich noch nicht davon wußte oder nur schreckhaft es ahnte, brachen aus der Tiefe dieser Wirklichkeit katastrophenhaft allerlei Krankheiten hervor, Kinder- und Infektionskrankheiten und andere, leichte und schwere, Krankheiten, die im Lexikon der Medizin und der Psychologie alle ihren Namen haben. Seit ich auf mein dauerndes *Kranksein* zu achten begann, blieben jene Krankheiten mehr und mehr aus.

Ich will *die Reihe meiner Krankheiten* nicht etwa mißachten und nehme mir die Mühe, sie in aller Kürze, jedoch gewissenhaft aufzuzählen. Ich rechne meine Geburt (26. Aug. 1889) gleich mit dazu. Dann folgen: Rhachitis, Skrofulose, Anginen, Masern, Keuchhusten, Röteln, Mumps, Gelbsucht, Bleichsucht, Scharlach und Typhus abdominalis. Unfälle: Schlüssel- und Fersenbeinbruch, zwei Hirnerschütterungen, viele unbedeutende Kopf-, Hand- und Beinverletzungen, einige leichtere Verstauchungen, Quetschungen und Verbrennungen, Furunkulosen. *Operationen*: keine. Den 20. Geburtstag erlebte ich im typhösen Fieber. Seit diesem letzten schweren Krankenlager blieb ich von namhaften Krankheiten fast ganz verschont. Das heißt ich hatte nur noch gelegentliche, unbedeutendere Anfälle, – wie sie in die frühere Reihe von Krankheiten immer eingestreut waren, – Anfälle von Katarrhen (Nase, Rachen, Luftröhre, Mittelohr, Darm etc.) und Schmerzen (Zahn, Kopf, Augen, Herz, Bauch, Muskeln etc.).

Ich bin selber ganz erstaunt, wie reichhaltig die Reihe geworden ist. Und vielleicht ist sie nicht einmal vollständig. Wenn ich meine Mutter noch fragen könnte, würde sie noch Lücken auszufüllen und die Reihenfolge zu verbessern haben; denn alle diese Krankheiten gingen ja viel mehr sie und die Familie an als mich. Doch das täte jetzt nichts zur Sache. Ich habe jedenfalls aufgezählt, was ich noch wußte. Und wenn ich nun die Aufstellung überblicke, so fällt mir auf, wie fremd sie mir ist, wie kalt sie mich läßt. *Bin ich der Mensch*, der das alles durchgemacht hat? Ist das nicht ein anderer gewesen? Ich kann mich weder eins fühlen mit

ihm, noch eine lebendige Beziehung herstellen zu ihm. Das alles, und was ich daraus erinnern mag, hat ja gar nichts zu tun mit mir, der ich hier im Winkel meines Sprechzimmers sitze, und nichts mit dem, wovon ich reden möchte.

Und doch habe ich die Aufzählung meiner Krankheiten nicht umsonst gemacht. In der Rubrik: *Anfälle*, bei den *Schmerzen*, habe ich in der Klammer Orte des Körpers aufgeführt, wo solche bei mir aufzutreten belieben. Unter andern habe ich angegeben: *Kopf und Augen*. In diesem Zusammenhang hätte ich noch aufzählen sollen: *Übelkeit mit Erbrechen*. Ich vergaß es. Diese Symptomengruppe wird im Lehrbuch für Medizin beschrieben unter dem Namen *Migräne*. An dieser Krankheit leide ich von Jugend auf.

Während mich sonst die ganze übrige Gesellschaft von durchlebten Krankheiten – einschließlich des schweren Typhus – kalt läßt, weil sie schon längst in der Vergangenheit entschwunden ist, und weil sie ja doch einen ganz andern Menschen gepackt und geplagt hatte, ist *diese eine Krankheit*, die Migräne, mir über die Maßen treu und anhänglich. Sie läßt mich nicht los. Sie hat es mir angetan. Sie tut es mir an. Und sie wird es mir – was habe ich anderes zu erwarten? – mein Leben lang antun. Sie scheint eine unheilbare Krankheit zu sein.

Ich beschreibe nun den *Migräne-Anfall*, wie ich ihn seit seinem ersten Auftreten im 8. bis zum 29. Lebensjahr erlebte. Blitzartig, meist mitten hinein in eine selbstzufriedene Gelassenheit, fällt er mich an und ist einfach da. Bewußt wird mir sein Dasein durch eine Sehstörung. Wie wenn ich eben in die Sonne geschaut hätte, so ist nun mein Blickfeld – erst noch etwas unbestimmt und undeutlich, so daß ich erschreckt und mißtrauisch irgendeinen Gegenstand ins Auge fasse, um zu prüfen, ob „Es" mich wirklich hat – verdunkelt. Das zentrale Sehfeld und, von außen nahe heranrückend, das periphere sind abgedeckt. So bleibt nur ein kleines Kreisband im Hellen, mit dem ich mich zur Not im Raum orientieren kann. Mit einem Schlag fühle ich mich in eine namenlose Einöde versetzt, in der ich keinen Fluchtpunkt entdecke. Die Welt ist vollkommen von mir abgetrennt. Menschen und Dinge stehen vereinzelt im fremden Raum. Sie glotzen mich an und erkennen mich nicht. Alles Leben gerinnt zu toter Masse und zerfällt dann in ein Chaos von wirren Funken und zackigen Schatten. Ich bin wirklich ganz allein, ausgeschlos-

sen von aller Welt, preisgegeben dem grenzenlosen Nichts. Entsetzliche Angst packt mich an. In wilder Flucht jage ich davon und suche Obdach ... im „vertrauten" Kämmerlein, hinter geschlossenen Läden und unter warmen Decken, einen nassen Lappen über Augen und Stirn, und erharre, gepeinigt von Kopfschmerzen und Übelkeit, das Vergessen im Schlaf und das Ende des „bösen" Traumes beim Erwachen des nächsten Morgengrauens.

In Abständen von höchstens 2–3 Monaten traten diese Anfälle regelmäßig auf und trotzten allen Einwirkungsversuchen der Medizin und auch der psychologischen Analyse. Wohl schien der einen und andern Einwirkungsart für eine Zeit der Erfolg beschieden zu sein; doch nur vorübergehend. Die Anfälle wurden nur hinausgeschoben. Sie kamen dann gehäuft wieder. Ich mußte sie nachholen.

Ich gehe jetzt denjenigen Anfällen nach, die mein Gedächtnis aufbewahrt hat, und will darauf achten, wie mein Bewußtsein dieser Erfahrung gegenüber sich gewandelt hat. Der erste Anfall liegt, so viel ich weiß, im 2. Schuljahr. Es war im Schulzimmer. Ich saß ziemlich weit hinten, rechts in einer Zweierbank. Der Lehrer schrieb mit Kreide auf die Tafel. Ich sehe die Striche nicht. Ich reibe mir die Augen. Es nützt aber nichts. Ich bin in Verlegenheit. Dann sehe ich mich auf dem Heimweg. Ich erbreche mich in der Bachstraße über einen Gartenzaun. Mehr weiß ich nicht mehr. Nicht viel später mag es gewesen sein, als ich mit meiner Mutter von der Altstadt herkommend im Laden meiner Tante stand. Ich hatte häßliches Kopfweh. Die Tante begoß einen Zucker mit Pfefferminzgeist und gab ihn mir mit der Versicherung, daß mir das *helfen* werde. Dann nahm mich meine Mutter heim.

Wann mir die *Periodizität* der Anfälle und ihr *symptomatischer Ablauf* bewußt wurde, kann ich nicht mit Bestimmtheit feststellen. Ich erinnere mich nur, daß ich schon in der ersten Klasse des Gymnasiums sehr bewußt mit ihrem Kommen rechnete und bei ihrem plötzlichen Auftreten sofort wußte, was mir bevorstand.

Ich war also im Gymnasium. Ich erinnere mich an einen Heimweg. Es war Mittag. Ich gehe am Postgebäude vorbei. Ich bin im Anfall. Eben hat mich sein Blitzstrahl getroffen. Ich kann noch einen Gedanken fassen, bevor ich in die Tiefe sause. Ich halte ihn fest. Er sagt mir: „Deine Anfälle kommen immer gegen Mittag. Hüte dich zu dieser Zeit." Endlich ein

erster Anhaltspunkt! Nun setzte eine planmäßige Kontrolle des Bewußtseins ein. Ich war gewarnt und blieb auf der Hut. Aber die Anfälle kannten sich besser aus in der Zeit als ich. Sie kamen nun am früheren Morgen. So dehnte ich meine *Bereitschaft* auf den ganzen Morgen aus. Da kamen sie am Nachmittag. Nun paßte ich den ganzen Tag auf. Dann in der Dämmerung. Dann beim Einschlafen und Erwachen. Und schließlich mitten im Schlaf der Nacht. Bis ich so in der *Zeit* keinen Fluchtpunkt mehr hatte.

Hier muß ich über die Art meiner *Bereitschaft* etwas einfügen. Sie ist nicht etwa als reiner Willensakt zu verstehen. Das „Aufpassenmüssen" war schon lange da. Ich war terrorisiert, durch und durch beunruhigt und verängstigt. Mit dem Warnruf, auf die Zeitbestimmung zu achten, hatte meine immerfort erregte Aufmerksamkeit lediglich einen Zielpunkt bekommen. So konnte ein bewußtes Forschen einsetzen, dessen bewegende Kraft eben die Angst war. Es hatte wohl in sich schon die Qualität eines Auftrages. Nur habe ich diesen notwendigerweise und *der*art mißverstanden, daß ich meine erworbenen Kenntnisse vorläufig nur im Hinblick auf die Flucht auszunützen bestrebt war. Wie, wo werde ich frei von ihr?

Ganz analog wie mit der Zeit, so ging es mir auch mit dem Raum, mit seinen Orten und Gegenständen. Ich zeige das nur an einem kleinen Beispiel: Ich entdeckte einmal, daß die Anfälle nur kommen, wenn ich von zu Hause weg bin. Ich nahm mich darauf in acht, wenn ich unterwegs war. Schon überfielen sie mich daheim. Oder ich meinte irgendeinen Zusammenhang mit der Ernährung, der Sexualität, dem Umgang mit Menschen und Dingen, mit geistiger oder körperlicher Arbeit, mit der Natur, der Kunst etc. erkennen und verwerten zu können. Aber alles Suchen nach dem Migräne-freien Ort war umsonst. Sie war immer schon da und schluckte mich gleich in ihr gähnendes Schweigen hinunter. Das eine Mal, wie das andere, immer mit derselben erhabenen Sachlichkeit.

So lag ich denn jedesmal wieder hinter verschlossenen Läden im dunkeln Zimmer, eingerollt in den Bettüchern, eingekapselt in meinem Selbst. Draußen ist die tote Welt! Werde ich immer wieder zu ihr zurückkehren müssen? Wäre es nicht besser, ich bliebe für immer hier? Hier untersinken und nie, nie mehr auftauchen? Alles da draußen vergessen und sterben dürfen?

Wann wird es das letztemal sein?

Obschon ich diesen Migräne-Anfällen noch heute mit derselben Häufigkeit ausgesetzt bin, so habe ich doch, was ihren äußern Ablaufscharakter anbetrifft, eine wesentliche Wandlung mitzuteilen. *Seit* dem Frühjahr *1918 kann ich den einzelnen Anfall kupieren.* Ich will das beschreiben. Der Anfang des Anfalls ist derselbe. Die Sehstörung ist plötzlich da. Ich bin erschreckt, wie früher; fühle in mir noch die Regung zur Flucht, die ich aber zu bezähmen vermag. Ich bleibe an Ort und Stelle, wo sie mich eben getroffen hat: auf dem Weg zur Stadt, bei der Mahlzeit, bei Freunden, in der Bahn, in der Sprechstunde. Das heißt, ich flüchte mich nicht mehr an einen andern Ort dieser Welt. Nicht mehr ins Kämmerlein und nicht mehr zu den Medikamenten. Ich nehme das Übel ohne Widerrede zu mir und gehe mit ihm den Weg, auf dem ich grad bin, weiter. Die Augensymptomatik löst sich in spätestens einer halben Stunde auf. Zu Kopfschmerzen kommt es kaum mehr, außer gelegentlich zum Gefühl eines leichten Druckes vom Nacken gegen die eine Schläfe zu. Nie mehr Übelkeit und Erbrechen.

Indem ich vorhin dieses „ich kann den Anfall kupieren" so hinschrieb, berührte mich an der rechten Schläfe ein leiser Schmerz. *Meine Krankheit* steht neben mir und *gibt mir ein Zeichen.* Wie wenn sie mir ins Ohr flüsterte: „Willst du nun dein ‚Gegenüber' im Glauben lassen, daß du mit mir *fertig* geworden seist?"

Ja, mein lieber Gesprächspartner, es ist so. Nicht etwa, daß ich dich betrügen wollte. Ich habe bis hierher ganz gewissenhaft und wahrheitsgetreu berichtet. Aber die Versuchung liegt nahe, die Geschichte hier enden zu lassen. Denn der Held hat ja nun sein Ziel erreicht. Er hat seine Krankheit längst überwunden. Er ist geheilt und entlassen. Was will man noch mehr?

Gewiß, *man ist zufrieden.* Die Welt ist zufrieden. Man ist fertiggeworden mit der Sache. Sie ist ja in Ordnung gekommen. Was kann die Welt Besseres wünschen? Du aber und ich ... und die Migräne, wir drei wissen es anders. Wir spüren es an der Schläfe, daß hier nur *die Vorgeschichte* aufhört. Du willst noch von mir erfahren, wie es denn „eigentlich" gegangen und zu diesem Ende gekommen ist, und was dieses Ende für mich und meine Beziehung zur Welt bedeutet?

So höre mich denn noch einmal an.

Ich muß hier das Ende der Vorgeschichte an den Anfang stellen und

über die Heilung ein Wort sagen. Daß ich die Anfälle kupieren kann, ist wahr. Für dieses „Können" habe ich einen Preis bezahlen müssen. Ich bin nämlich im Kampf gegen meine Krankheit *nur durch mein „Unterliegen"* Sieger geworden. Wie das zu verstehen ist, konnte unmöglich in der Vorgeschichte aufgesucht und dargestellt werden. Bis hierher leitete mich die Frage: Was hat mir die Krankheit angetan? Jetzt, beim Wiedererzählen, gehe ich der Frage nach: *Was ist aus mir heraus geschehen?*

In dem Satz der Vorgeschichte: „Oder ich meinte irgendeinen Zusammenhang mit der Ernährung, . . . usw. erkennen und verwerten zu können", war ich im Begriff, aus dem „etc." noch namentlich herauszunehmen und anzuführen die Formel „Freud und Leid". Sie widersetzte sich aber. Ich mußte sie fallen lassen. Dies verhält sich so: Es ist wahr, daß ich mit Vorliebe in freudigen, zufriedenen Stimmungen überfallen wurde, daß mich meine Krankheit ganz besonders häufig hier ereilte und wegholte. Nie aber hat sie mich aus der Trauer, aus dem Leid und aus dem Schmerz herausgenommen.

Im Gegenteil. Schmerz und Leid vermochten es, mich aus dem Anfall herauszuholen. Ich erinnere mich nur an zwei Fälle vor 1918, wo der Anfall kupiert wurde. Der erste war im Frühjahr 1912. Ich war Unterassistent in einem kleinen Krankenhaus des Appenzellerlandes. Es war zur Mittagszeit. Ich lag in einem schweren Anfall zu Bett. Da kam plötzlich die Order vom Chefarzt, mich schleunigst aufzumachen. Im Nachbarort lag eine Frau in den Wehen. Narkose und Zangengeburt. Ich hatte das noch nie miterlebt. Ich mußte die Narkose überwachen und hatte Angst für die Frau. Es ging aber, glaub' ich, alles gut. Mir selbst jedoch geschah etwas Unerhörtes, noch nie Dagewesenes. *An diesem Krankenbett löste sich mein Anfall* unmerklich auf. Keine Kopfschmerzen und keine Übelkeit mehr. Für mich ein vollkommenes Wunder!

Das andere Erlebnis fällt in den Herbst 1917. Ich war damals in einer letzten und sehr kurzen Behandlung bei einem befreundeten Nervenarzt, der seine Patienten mit einer sehr radikalen Methode anzupacken pflegte. Es war an einem Morgen. Ich gehe zum Telephon und melde mich bei ihm krank: „Ich kann jetzt nicht kommen, ich habe die Migräne." Er: „Das ist mir doch ganz wurscht! Was fällt dir ein? Mach, daß du herkommst! Tot oder lebendig!" Telephon angehängt. Ich mußte gehorchen und machte

mich auf den Weg. Und angelangt bei ihm, dem ich doch nun zeigen wollte, was Unmögliches er von mir verlangt hat, war alles weg! Das war ein Kerl!

Die beiden Fälle sind für mich nicht gleichwertig. Im ersten war die Wirkungskraft des Leides und des Schmerzes betont. Im zweiten *der Anruf* an mich und *mein Gehorsam*. Im ersten waren Anruf und Gehorsam auch enthalten, wurden mir aber in ihrer Bedeutung nicht bewußt. Sie schienen nebensächlich und zufällig zu sein. Der Chefarzt schonte mich nicht, weil etwas viel Ernsteres und Wichtigeres auf dem Spiele stand.

Nun kommt das Frühjahr 1918. Nach längerer Unterbrechung – der letzte Anfall war eben der am Telephon – kommt wieder ein erster und sehr heftiger Anfall. Ich stehe oben in meinem früheren Sprechzimmer an der Türe, die Türfalle in der Hand. In mir regt sich sehr deutlich das Bild und der Impuls der Flucht. Ich tendiere zur Türe hinaus, hinüber ins Schlafzimmer, sehe mich dort zum Fenster eilen, um die Läden zu schließen . . .

Warum widerstehe ich nun hier zum erstenmal von mir aus dem Fluchtimpuls? Es liegt nahe zu vermuten, daß ich aus den zwei früheren Erlebnissen eine Lehre gezogen habe und nun vorsätzlich handle. Doch ich fühle deutlich, daß ich mit einer solchen Erklärung den Zusammenhang mit der Wirklichkeit verlieren würde. Sie ist kurzschlüssig und führt eben hin zu jenem Mißverständnis, als hätte ich meine Krankheit als ein Übel besiegt und aus der Welt geschafft.

Was hier vor dieser grünen Polstertüre mit mir geschehen ist und seither immer wieder neu und erstmalig geschieht, kann ich nur durch eine ganz sorgfältige und exakte Wiedergabe eben dieser Erfahrung selbst erhellen. Was ist also mit mir geschehen? Der *Fluchtimpuls* trat hier zum erstenmal deutlich vernehmbar *als Frage* – statt als Lösung – an mich heran. Sie lautete ungefähr: „Willst du wieder davonlaufen?" Und aus mir kommt ebenso deutlich hörbar die Antwort darauf: „Nun ja, eigentlich kommt's ja für mich aufs gleiche heraus, ob ich *hier geplagt werde* oder im Bett. Ich bleibe mal, wo ich eben bin." Ich lasse die Türfalle los. Und nun stehe ich da, wie immer schon allein, verloren im Fremdraum! Ich halte die Hand vor die geblendeten Augen und frage mich, was ich mit mir nun anfangen kann. Da! Ein Ruck zur Schreibmaschine. Ihre Tasten kann ich zur Not noch meistern. Ein Papier in die Rolle. Ich schreibe,

schreibe einfach drauf los, was mir einfällt. Jedoch nicht ganz planlos. Wie wenn ich angeleitet worden wäre: An was alles kannst du dich in diesem Zustand noch erinnern? Schreib es auf!" Frage und Befehl zugleich! So schrieb ich also. Über den Tasten wirbelten die Lichter und Schatten. Und in mir fühlte ich alles kreisen und stürzen, als wollte es mich in die Vernichtung hinunterreißen. Diesem verwirrenden Stürzen entgegen, und durch es hindurchgreifend, hielt ich mich an das *eine*, an die mir gestellte *Frage und den Auftrag*. Diese gaben mir den Halt. So konnte ich mich im „Antworten" einsammeln und zurückfinden. Frage und Auftrag von drüben her, Hören und Gehorchen meinerseits, beides eingetan in diese für mich so ungeheuerliche Situation der Verlassenheit, haben hier zum erstenmal bei vollem Bewußtsein sich zusammengefunden. Wieder ist mir ganz neu das Wunder widerfahren! Der Anfall hat aufgehört. Ich habe aufgehört zu schreiben. Und nun stehe ich wieder im Zimmer, vor der grünen verschlossenen Türe. *Drüben im Schlafzimmer ist die Migräne* – ich empfinde sie jetzt zum erstenmal personhaft – und sie redet mich durch die Wand hindurch an: „So ist's recht! Meinst du etwa, ich mache mir einen Spaß daraus, dich zu plagen? Weißt du jetzt, für was du Ohren hast? Wärest du herüber geflüchtet, so hättest du wieder *den* im Stich gelassen, den ich anrief. Lägest du jetzt hier im Bett, so müßte ich dir wieder im Nacken knieen und dich peinigen. Hab acht vor mir! Ich bin immer da!" So war ich angeredet und ich schrieb es mir Wort für Wort hinter die Ohren, bevor ich das Zimmer verließ. Das war eine Lektion!

Wahrscheinlich hat mich, aus lauter Freude über das Gelingen, schon bald der Hochmut gepackt. Denn ich erinnere mich, daß ich gleich im Anschluß an diesen Anfall, Schlag auf Schlag noch etwa fünfmal in derselben Woche angefallen wurde. Bis ich windelweich war. Jedesmal mit dem Erfolg, daß ich die Ohren auftat, etwas zu hören bekam und antwortete. Ich nahm diesen „Status migränosus" als ein von höchster Stelle mit Zielbewußtheit angeordnetes Training. So etwa: Ich habe jetzt erfaßt, worauf es ankommt. Man will mir nun gleich noch weitere Gelegenheiten geben, damit ich meine Haltung einübe und als eine *zuverlässige* kennenlerne. Und darüber hinaus spürte ich deutlich, daß mit diesen gehäuften Anfällen noch etwas ganz anderes – denn es gehört auf die andere Seite – mir eingebläut werden sollte, nämlich: es wurde Nachdruck auf jenes Wort gelegt: „Habt acht vor mir! *Ich bin immer da!*"

Meine Bereitschaft, die ich schon in der Jugend als Gefühl des immerwährenden Bedrohtseins kannte, hat nun mit diesen Erlebnissen eine entscheidende Wandlung erfahren. In ihr liegt die Wandlung, nicht etwa in der Krankheit. Meine Krankheit ist dieselbe geblieben. Wie sie *mir* treu blieb, so ist sie immerfort *sich selber treu* geblieben. Aber bei mir hat sich etwas geändert. Ich halte mich nicht mehr bereit, gleich in einem andern Weltwinkel zu verschwinden, sondern bleibe da, wo sie mich mit ihrem Frage- und Ausrufzeichen grad eben anrührt.

Der Anfall ist seither – so wie ich ihn früher, am Ende der Vorgeschichte, schilderte – immer der gleiche. Und ich? Ich selbst? Auch *ich bin immer der gleiche*, immer dieser eine, den er von Zeit zu Zeit heimsucht und wieder neu in Gehorsam nimmt. Aber was hat sich denn nun geändert? Wollte er mit seinem Eingriff denn nicht, daß *ich* ein anderer werde? Soviel ich aus meinen Erfahrungen herauslesen kann: Eben nicht! Er wollte immer nur, daß ich *da* sei. Er will nur, daß *ich da bin*, wo er mich eben aufruft. Und daß ich antworte. Antworte worauf? Auf seine Frage. Wen meint er mit seiner Frage? Immer nur mich, keinen andern. Aber auf *was* bezieht sich denn die Frage? Immer auf den andern. Immer auf dieses Stück Welt, das mir eben hier und jetzt gegeben ist. Für *es* habe ich zu antworten.

In dieser Situation, die überfällig und augenblickhaft, immer wieder erstmalig für mich gegeben ist, in ihr soll ich, als der eben jetzt und hier Getroffene, von der Frage des Fragenden Aufgerufene, antworten? Antworten für das Stück Welt, das mir ebenfalls jetzt und hier gegeben ist? Warum kann dieses Stück Welt, der andere nicht selbst antworten? Warum bin denn *immer nur ich*, ich allein gemeint?

Hier stelle ich mir noch einmal die Frage: *Wer war ich* denn grad eben noch vor dem Anfall? War ich da nicht doch ein anderer? Nein! Ich war wirklich schon immer der gleiche, nur daß ich *jetzt* im Anfall *da bin*, da bin vor ihm, der mich anfällt. Aber, wenn ich doch jetzt erst wirklich *da* bin, *wo war ich* denn eben noch vorher, vor dem Anfall? Da war ich noch eingeschlossen im Selbst, in meiner Selbstheit. Eingebunden und eingegrenzt im vorgeburtlichen Dunkel seines Geheimnisses. Was wußte ich in jenem Zustand von mir selbst? Traumhaft nur wußte ich, daß ich da bin, eingeschlossen in meiner Einzigkeit, ausgeschlossen von aller Welt. Und was weiß ich jetzt nach dem Anfall? Immer noch dasselbe,

nur dasselbe, daß ich da bin, ganz allein bin, ausgeschlossen von aller Welt.

Wo aber – zum Kuckuck! – liegt denn die Wandlung, die Entscheidung? Darin, daß *ich antworte*, daß ich als dieser *eine*, Einzige, als der eben jetzt aus seiner Selbstheit aufgeschreckte, durch den Ruf des Rufenden zu neuem Leben erweckte *Mensch* antworte. *Ihm* antworte für *das Stück Welt*, das ich *eben hier* vorfinde.

Ich soll *für dieses Stück Welt*, das ich hier vorfinde, antworten, es verantworten? Hab ich denn das nicht schon immer getan? Habe ich früher es nicht sogar besser gekonnt als jetzt? Fühle ich denn nicht gerade jetzt mich, was Verantwortung anbetrifft, hilfloser und kraftloser als ein Kind? Gewiß, so klein das Kind auch sein mag, es darf in all seinem Tun und Lassen Halt suchen an all dem, was vor ihm *in der Welt* schon da war. Die Festigkeit des Weltteiles, der ihm greifbar ist, von der Wiege an bis hinaus in die große Welt, darf es, so weit es sie zu fassen vermag, *als seine eigene Festigkeit* und Sicherheit sich zu eigen machen. Dieser Gang durch die Welt, der seine individuellen Anlagen zur Entfaltung bringt, diese Karriere zur Persönlichkeit, wie sie ihrer Art und Gattung nach, also irgendwie typologisch, beschrieben werden kann, ist selber Welt. Alles Wissen von der Welt und ihren Dingen, körperliches wie geistiges, all das ist *Welt*. Und all diese Welt ist mir meine eigene „vorläufige" Festigkeit und Sicherheit.

Aus dieser Welt und ihren Ordnungen und zugleich aus meiner eigenen, zu dieser Weltkompaktheit gehörenden, Existenzform als Persönlichkeit reißt mich der Anfall heraus und wirft mich mit seiner souveränen Gebärde hinein in mein Selbst. Nun *bin ich da*, unmißverständlich mich selbst, und *dort ist die Welt*. Ich bin nicht mehr ein Teil von ihr. Und sie ist nicht mehr ein Teil von mir, mit dem ich nach Belieben umgehen kann, den ich auf irgendeine beliebige, noch so hohe, geistige Ordnung hin verstehen, einreihen und – wie bisher – verantworten kann.

Im allgemeinen kamen Frage und Auftrag zu mir von irgendeiner *Weltordnung* her, in deren Dienst ich mich stellte. Und *ihr antwortete ich* auch. Für das Kind den Eltern, für das Individuum der Gattung, für den Bürger dem Staat, für den einzelnen Gedanken einer geistigen Welt. Immer der Welt. Selber Welt-Insasse, verantworte ich die Welt vor der Welt.

Jetzt aber ist – für einen Augenblick jedenfalls – diese kompakte Weltordnung und mein „Innewohnen in ihr" zerbrochen. Ein Donnerschlag hat sie zerschmettert. In Stücken liegt sie ausgebreitet um mich her und aus den Trümmern dringt auf mich zu das *Stöhnen der Kreatur* und pocht an die . . . verschlossene Türe meines Herzens. Ich selbst bin heil geblieben und weiß es nicht, und will es immer noch nicht wissen. Ich schließe die Augen, daß ich das Stückwerk nicht sehe, und ich presse die Ohren ins Federkissen, daß mich sein Stöhnen nicht erreiche.

Da fällt mir plötzlich *noch ein Jugenderlebnis* ein. Ich *muß* es erzählen. Ich hatte es nie vergessen. Ich wußte schon längst, daß es meinem ersten Migräneanfall kurz vorausging und daß es mit meiner Krankheit zusammenhängt. Aber eben erst jetzt, in diesem Augenblick, wird mir seine „eigentliche" Bedeutung offenbar.

Ich war am frühen Morgen auf dem *Schulweg*, den Schulsack am Rükken. Ich hatte ein Viertel des Schulweges zurückgelegt und war eben angelangt vor dem Hause meines Zahnarztes. Da, an dieser Stelle, spricht mich von vorne plötzlich etwas an. Laut und vernehmbar. Es hatte den Inhalt einer Verheißung, die mich erschreckte. Ich konnte seinem Anprall nicht standhalten. Mit einem Ruck kehrte ich ihm den Rücken zu. Ich mag das da hinten nicht sehen und hören. *Ich will nur meine* mir bekannte *Straße* zur Schule und von der Schule wieder nach Hause, sonst nichts. Ich machte mich im ganzen Körper steif, preßte die Augen zu, biß die Zähne zusammen, bis das Unheimliche da hinter mir ins Nichts zurückgesunken war. Da löste sich der Krampf und ich ging auf meiner Straße weiter. Mittags, auf dem Heimweg, blieb ich an der gleichen Stelle stehen und besann mich, was denn eigentlich hier geschehen sei, konnte aber nichts mehr finden. Ich hatte jedoch das Gefühl des Bedauerns, hier an dieser Stelle etwas Großes von mir gewiesen zu haben. In den letzten Jahren – wenn ich daran zurückdachte – hatte ich immer die Idee, es sei mir dort über den bevorstehenden Tod meiner geliebten Eltern Mitteilung gemacht worden.

Jetzt weiß ich es aber wieder richtig. Mir wurde gesagt: „Erschrick nicht, Ich bin da! Du, meine geliebte Seele, wirst einmal ganz allein sein, ohne einen Halt außer dir und ohne eine Stütze. Und du wirst stehen im Nichts und die Welt, die arme, mißbrauchte und mißhandelte Welt, *meine Kreatur* wird deiner bedürfen und bei dir anpochen!" Was half

es mir, daß ich diesem Anruf den Rücken kehrte und die Augen schloß? Ich wurde nun rückwärts und mit verbundenen Augen *dennoch seine Straße* geführt und schließlich in den Winkel dieses Sprechzimmers vor das Angesicht *Seiner Kreatur* gesetzt. Warum bin ich Arzt geworden?

Was Wunder, daß ich *solcher Anrede* als 8-jähriger Schuljunge *nicht* standhielt? Ich bin ja auch jetzt erschrocken, wo ich sie eben zum erstenmal in ihrem wahren Wortlaut wiederhörte und nun festhielt. Ich schrieb sie mit zitternder Hand nieder. Und nur, weil sie für die „Kreatur" bestimmt sind, diese Zeilen, finde ich die Kraft, dies Geheimnis meines Lebens so offen darzulegen. Denn nur sie, Seine Kreatur, ja, nur du, mein lieber Gesprächspartner, der du doch die Stelle des mich Fragenden jetzt und hier inne hast, nur du vermochtest dies versunkene Wort der Anrede aus der Verborgenheit meines Selbst zurückzurufen. Und so danke ich es dir von ganzem Herzen, daß du an mich die *Leidensfrage* gestellt hast, und ich danke es dir aus neuer Seele, daß du durchgehalten hast, so lange Jahre durchgehalten mit deiner Frage, bis ich endlich, endlich aus meinem verschlossenen Selbst mich aufschließe und dir bekenne: *Ich liebe dich.*

Aus diesem dunkeln Winkel, vom Orte der Umkehr aus, *erkenne ich dich*, den Kranken, jetzt erstmalig mit reinen Augen als Sein Geschöpf und *als meinen Bruder*. Und so gebe ich also dir zurück das Wort, das der Herr der Stimme mir auf dem Schulweg laut und vernehmbar in mein verschlossenes Selbst hineingelegt hat:

Erschrick nicht. Ich bin da!
Du, mein geliebtes Herz.
Und bist du auch allein,
Und deine Welt zerbrochen,
So bist doch heil du selbst.
Verschließ dich nimmermehr.
Kehr um und sieh:
Vor dir liegt Seine Welt
Und Seine Kreatur,
Deiner wartend
Und bedürfend.

So sind wir beide angeredet *im Augenblick*.

Und schon breitet sich über *ihm* wieder aus der Schleier des Schweigens und des Vergessens. Doch *wir* bewahren das Wort in unserer Tiefe. *Unser Selbst verwahrt es für uns*, für unser *wahres Leben*.

Du aber glaubst es mir fortan, daß ich dir Weggenosse bin im Leiden. Daß ich nicht draußen bin *in jener Welt*, die nichts von deiner und unserer Not wissen will und kann. Und nun verstehst du auch, warum ich dort so bitter-wenig für dich tun durfte, warum ich dir keine Linderungsmittel reichte, warum ich keine klugen Ratschläge für dich ausdachte, und du verstehst, warum ich dein Einsam-sein nicht bekämpfte, warum ich es sogar liebte, suchte und selber brauchte. Magst du mir jetzt noch gram sein?

Und so reichen wir uns die Hand im stummen Einverständnis, daß dies Zwiegespräch – das von uran ist – für uns immer neu im Anfang stehe. Und wohin gehen wir? Zurück in jene Welt?

Sie ist uns *diese* Welt geworden.

Nachdem ich mein Erlebnis vom *Schulweg* erzählt hatte, brannte die Schreibfeder mit mir durch. Noch nie zuvor hatte sich mir die Frage nach meinem Arztberuf so tief und sinnvoll gestellt. Mit einem Schlag sah ich ihn ganz neu vor meinen Augen erstehen. Wie ein Geschenk nahm ich ihn dankbar als meine Berufung entgegen und mit dem Glücksgefühl des Empfangenden und Begnadeten schrieb ich nieder, was in dieser Gegenwart ich erlebte. Nur auf meinen Kranken hin konnte ich es verstehen. Ihm mußte ich darum das wiedergefundene Wort zurückgeben.

Und nun steht mir all das im Weg. Es ist so merkwürdig! Ich möchte es wegtun. Denn es verhindert mich, den Faden meiner Selbstdarstellung wieder aufzunehmen. Ich wollte doch aufzeigen, wie ich durch und durch krank bin, und jetzt soll alles plötzlich so schön gelöst sein? Habe ich mich nicht hinreißen lassen? Ich werde mißtrauisch. Ich will mich warnen lassen. Ich sehe: Noch einmal liegt die Versuchung nahe, die Aufzeichnungen hier enden zu lassen. In dieser neuen Gegenwart wäre ich nun doch fertig geworden mit meiner Krankheit. Sie hat ihren Sinn mir nun offenbart und nun ist alles gut. „Jene Welt ist uns diese Welt geworden." Klingt das nicht so, als ob wir nun im Himmel wären, als ob die Welt nun eine andere geworden wäre? Und sieht unser Handschlag nicht so aus, als ob wir beide hier in *dieser* Welt einen Bund gegen *jene* Welt

geschlossen hätten? Als ob wir nun fortan Seite an Seite durch die Gefilde der neuerstandenen Schöpfung lustwandeln wollten?

Das wäre allzu verlockend! Ich mache Halt und werde nachdenklich. Meine Krankheit ruft mich und droht mich anzufallen. Sie will nicht, daß ich mich solcher Zufriedenheit hingebe.

Was ist mir zugestoßen, was habe ich getan? Schrittweise ging ich den Spuren meiner Selbsterfahrung nach. Ich hatte eben erkannt, wie der Anfall mich jeweils aus der kompakten Weltordnung herausriß und wie diese Einheit – eben durch meine Herausnahme – zerbrach und nun als Stückwerk um mich her ausgebreitet lag. Und aus ihm drang auf mich zu der Notschrei der leidenden Kreatur. Da, an dieser Stelle, wurde mir bewußt, daß ich immer heil geblieben bin, daß ich das nie wußte und wissen wollte und darum mich ins „Kämmerlein" flüchtete. Da kam es über mich: Jetzt weiß ich es erst wirklich. Und vor meinen Augen steht plötzlich das Erlebnis vom Schulweg. Das Dunkel, das 32 Jahre lang auf ihm gelegen hat, ist durchschritten. Ich habe das Wort der Anrede wieder empfangen. Jetzt endlich kann ich seinem Anprall standhalten. Ich muß mein Selbst nicht wieder verschließen. Das Wort ist bei mir und ich bei ihm. Wir haben uns wiedergefunden. Jetzt weiß ich auch, warum ich Arzt geworden bin.

Und zugleich mit diesem Erkennen überfällt mich ein jubelndes Dankgefühl. Ich kann es nicht allein tragen. Ich suche meinen Partner auf und erkenne in ihm meinen Kranken, meinen Nächsten, den ich jetzt liebe als mich selbst. Er hat doch mit mir durch all die vielen Jahre um dieses verschlossenen Wortes willen gelitten. Ihm wurde es in sein Herz geschrieben, wie mir selbst. Auch er wollte es wiederfinden. Und *nur er* wird es von mir, seinem kranken Arzt empfangen wollen und können. Uns beiden, die wir je und je im „Kranksein" uns begegneten, ist dies Wort wiedergegeben. Und nur *wir zusammen* können das „Dank und Lob Ihm" aussprechen. Das kann ja keiner von uns allein!

Nun erst wissen wir es wirklich, daß unser Kranksein nicht aus jener Welt stammt, daß es darum auch nicht aus ihr weggeschafft werden kann, daß es zu unserm „Mensch-sein" gehört. Wir wollen es nicht mehr bekämpfen, sondern es auf uns nehmen und Seiner Gnade gewärtig sein.

Was wir nun erwarten, ist nicht mehr eine andere Welt, in der wir besser leben könnten. Es ist uns bewußt, daß wir erst recht in dieser Welt

leben wollen, daß es ohne sie und ihre Bedingtheit kein wirkliches Leben für uns gibt. Wir haben ihr ja etwas entgegenzustellen und entgegenzubringen. Uns selbst. Denn was in uns ist, das ist nicht Welt. In uns ist das Wort, das Er „auf dem Schulweg des früheren Lebens" in uns gelegt hat. Es hat uns zum Menschen geschaffen. Und wir sind in ihm. Es weist uns hin auf die Welt. Es führt uns hin zum andern Menschen, daß wir ihn erkennen als unsern Nächsten, den wir lieben *sollen*. Auch er ist noch verschlossen in seinem Selbst und wartet, daß er aus dem vorgeburtlichen Dunkel seines Geheimnisses zum Leben erweckt werde.

Ich bin Arzt. Ich bin heute, wie zuvor, ein gewöhnlicher Arzt, ein verschlossener Mensch. Ich kann im Durchbruch nicht verharren. Der Zustand, in dem ich lebe, ist immerwährend derselbe: ich bin verschlossen. Aber ich weiß heute, daß dieser Zustand ein „Vorletztes" ist. Ganz tief drin in meinem Selbst, weit hinten im dunkeln Winkel meines Sprechzimmers bin ich gewärtig, daß immer wieder neu und erstmalig das zum menschlichen Da-sein mich aufrufende Wort mich anfallen kann. Von wo mag es kommen? Und wann? Ich bin gewärtig, daß es eben jetzt in dieser Stunde und eben hier von meinem Nächsten her – den ich lieben soll – aufbrechen kann.

Der Zustand des Arztes ist: Krank-sein. Diesem Zustand läuft er davon, solange er durch die Krankheit des „Andern", die dieser doch nur als einen ihm fremden, übeln Weltbestandteil verstehen kann, sich in spekulative Heilspläne hineintreiben läßt. Was kann er anderes tun? Aber *der Tag kommt*, wo er aus diesen Höhen in das unheilbare Kranksein des Kranken, den er bisher nur im Patienten sah, heruntergeholt wird. Er verzweifelt. Und schon wieder wird er angetrieben. Aber alles, was er Neues ausdenkt, mündet immer wieder ein in diese Verzweiflung. Und so *kommt die Zeit*, wo er seinem Zustand nicht mehr davonlaufen mag. Er weiß sich nun selber krank und bleibt in seinem dunkeln Winkel.

So bin ich also krank durch und durch. Aber an dieses mein immerwährendes Kranksein kommt mir kein Arzt mehr heran, daß er mirs austreibe. Ich weiß: für dieses Kranksein gibt es nur ein Mittel, das mir – sei es auch nur für diesen Augenblick – wirklich hilft. Es ist die Welt. Seine Welt, wie Er sie mir anfällig – und zufällig? – jetzt und hier zureicht, daß sie mich mit ihrer Bedürftigkeit aus meinem verschlossenen Selbst herausrufe und mir so meinen „eigentlichen" Mangel stille. Immer

hier in diesem Sprechzimmer und jetzt in dieser Sprechstunde. Immer in dieser Welt, in der Sein Geschöpf mich anblickt und die Leidensfrage, die Frage nach unserem Kranksein, an *mich* stellt[1]).

In dankschuldiger Erinnerung an *Franz Rosenzweig* setze ich hierher dieses von ihm übersetzte Gedicht von Jehuda Halevi[2]):

Der kranke Arzt

Heile mich Du, mein Gott, so bin ich heil.
Nicht brenn mich Deines Zornes Feuerkeil.
Extrakt und Medizin sind Dein, – ob gut
Ob bös, ob stark ob schwach sie tun. Dieweil
Du es, der auswählt, Du, nicht ich, und Dein
Allwissen lenkt, lenkt nicht, zum Ziel den Pfeil.
Nicht setz auf meinen Heiltrank ich Vertraun,
nur Deines Heiltranks werde mir zuteil.

---

[1]) Das Paradox, das sich ergeben hat: „So bin ich also krank durch und durch" und „Ich selbst bin heil geblieben", vermag ich logisch nicht aufzulösen. Die sich vollkommen widersprechenden Aussagen beruhen beide auf Wahrheit. Mein *Kranksein* ist ein dauernder Zustand. Es hat seinen Ort in der Welt und seine Zeit in der immerwährenden Vergangenheit. Ich kann diesen Zustand beschreiben und festhalten. Mein *Gesundsein* hat seinen Ursprung in der Ewigkeit. Es ist kein Zustand. Ich erfahre es ereignishaft im Augenblick. Ich kann es nicht beschreiben, sondern nur erzählen. Sein Ort ist das „hier" und seine Zeit die Gegenwart. Es ist die allzeit erneuerte Geburt der Seele. Will ich dies Ereignis festhalten, so vertreibe ich es. Will ich es mir aneignen, so verschließe ich mich ihm. Auf beide bin ich hingewiesen. Das eine hab ich zu eigen von jeher, des andern bin ich gewärtig jetzt und hier. Doch ohne das eine wüßte ich nicht vom andern.

[2]) Franz Rosenzweig, Jehuda Halevi, zweiundneunzig Hymnen und Gedichte. Verlag Lambert Schneider, Berlin.

EDUARD STRAUSS

DAS ZEICHEN VON BOLSENA

Franz Rosenzweig zum Gedächtnis

In Orvieto erhebt sich einer der schönsten Dome der Christenheit. Man hat die Bemerkung gemacht, daß ein Bazillus den Anlaß zum Bau dieses Werkes gegeben habe. Was das zynische Wort aussagt, ist richtig – aber auch nur das: wahr ist es nicht. Einst wurde in dem nahen Bolsena ein Mönch von Zweifeln an dem Geheimnis der Wandlung im Meßopfer gequält; er betete um ein Zeichen und am anderen Tag blutete die Hostie. So ward ein Christ seines Heilswegs inne – ein Wunder war ihm geschehen. Diesen Vorgang erzählt die Geschichte; seine „Organe" hütet als Sachdokumente jener Dom, ein Riesenreliquiar der Sichtbarkeit.

Gegen die Meinung der bewahrenden – hier mit Recht nur bewahrenden, nicht erklärenden – Kirche hat man den Blick auf das Ereignis gerichtet, hat vom ehedem Geschehenen das je und je wieder Geschehende, vom Nichtwiederkehrenden das heute und immer Wiedervorkommende geschieden; folgendes hat sich gezeigt: es gibt einen Spaltpilz, der, auf Mehlstoffen wachsend, einen roten blutartigen Schaum erzeugt. Sicher ist, daß dieser „bacillus prodigiosus" den Eindruck der blutenden Hostie bewirken konnte. Ist nun, wenn doch also gar kein wirkliches Blut aus dem geweihten Brote floß, das Wunder als solches beseitigt? Ist der Sinn jenes Geschehens damit in einen Un-Sinn verkehrt? Es ist die Absicht dieser Sätze, auszusagen, daß dem nicht so sein kann.

Das Entscheidende an dem Vorgang ist nicht solches nachträglich losgelöste, freipräparierte und unter gesetzten Bedingungen wiederholbare Stück und -herholbare Ding, sondern die Beziehung, die einmal und sonst nicht sich verwirklicht hat zwischen dem, was geschah, und dem, dem es geschehen ist. Wirklich zugetragen hat sich, was nur der Bericht festzuhalten, aber kein Versuch festzustellen vermag: der selbstverschlossenen Wirklichkeit eines lebenden Menschen ist die erscheinende Wirklichkeit der wesenden Welt entgegen gekommen und dem Fragenden ist sie zur Antwort geworden. Dem inneren Vorgang des Zweifels entsprach das äußere Erscheinen (und nur dies war nötig) der Blutfarbe. Aller bewußten Kreatur sind diese zwei Reihen des Geschehens gegeben; alle leibseelische Wirklichkeit lebt in solchem Innen und Außen, solchem Ich und Es. Beide Reihen sind gleicherweise und durchaus erschließbar und

erkennbar, beide sind in ihre Freiheit und in ihre Notwendigkeit eingesetzt, beide dem Sinn der Schöpfung untertan. Daß sie einmal, zur wirklichen und rechten Zeit, nicht von trennender Erkenntnis für sich beobachtet, betrachtet, bezeichnet werden, sondern daß sie in dem „Wirklichkeitspunkt", in dem unauflöslichen Zusammen eines einzigen unwiederholbaren Augen-Blicks dieses und gerade dieses Menschen sich begegnen und Hand in Hand da sind, das macht da und dann die Schöpfung als Sinnhaftes kund, das macht Geschehen zur Geschichte, das ist das Wesen des Zeichens. Zeichen ist die Wirklichkeit, die von Gott spricht, ohne ihn zu nennen.

Vor diesem Wesen verweht die Frage nach der Erklärung und nach jeglichem „Realismus" der Dinge; das Zeichen ist ja nicht der wirkliche Weg selber. Es ist gleichgültig, aus was für einem Stoff der Weiser gemacht ist, den ich erblicke, wenn ich des Weges sicher werden soll; es ist gleichgültig, welcher Schall und woher er mein Ohr trifft, wenn ich des lenkenden Rufs, des richtenden Befehls bedarf. Einzig und allein darauf kommt es an, daß das Zeichen als Zeichen eindrücklich geschaut, gehört, erfaßt werde. Zeichen sind immer und überall; denn dadurch ist alles Werden, Sein, Vergehen eben Schöpfung, daß es zeichenhaft sein, daß es den Sinn des Wegs zur erlösenden Vollendung kundtun und offenbar machen kann. An der Begnadung von Auge und Ohr des lebenden Menschen allein liegt es, daß er, Geschöpf mitteninne, die Zeichen erfasse, in denen Gott ihn bei der Hand nimmt, um ihn in seine Welt hinein und mit ihr zu seinem Ziel zu geleiten. Da nun geschieht es, daß jedes Es zum Mein werden und jedes Ich ins Wir münden darf. Damit zugleich wissen wir, daß Gott um dessentwillen seine Wege und Gesetze nicht zu ändern braucht: er hat diese Welt als Eine geschaffen und darin schon vom ersten Werde an alles eingetan, was in dem alle Zeit zu durchschreitenden Werde-Gang vom Plan Zeugnis ablegen und Zeichen sein soll.

Aber Durchbrechung, Änderung des Schöpfungswegs wird immer vermeint, wenn vom „Wunder" die Rede ist. In der Tat muß Der eine solche Störung des Naturlaufs glauben, der annimmt, daß Gott nicht die eine einzige, sondern zwei Welten geschaffen habe und daß die eine jenseitige Zeichenwelt in die ihr wesensfremde diesseitige Naturwelt eingreifen solle. Er mutet dann seinem Glaubenkönnen eine Überanstrengung zu, aus der ihn jede wahrhaftig gemachte Erfahrung wieder in den Zweifel stoßen muß. Jede Annahme einer Durchbrechung überhaupt traut Gott den Gewalt-

akt des Zaubers zu; sie sieht am Wesentlichen des Zeichens vorbei und leugnet es noch tiefer, als der stärkste Zweifel, indem sie Gott zum menschhaften Magier macht, dessen Kunst es sein müßte, mit immer gleicher Übung zu wiederholen, was einmalig ist, und etwas zu können, was seinem schöpferischen Willen widerspricht: nämlich den steten Weg in ein endloses Sichdrehen im Kreise zu verwandeln. Und auch keine neue Deutung der Naturgesetze oder Naturregeln, keine von all den unendlich vielen möglichen Entdeckungen vermag den Sinn des Zeichens zu fassen; sie könnten ihn nur entstellen, wenn sie ihm eine „Wahrscheinlichkeit" geben wollten, deren das Zeichen gar nicht bedarf, oder wenn sie mit Enthüllung bedrohen, was vor den Augen dessen, dem es angehört, immer schon hüllenlos erschienen ist.

Jedem von uns sind seine Zeichen als rein persönliche, als echte Begegnungen, gegeben. Wie wir sie erfahren und lesen, wie wir sie erkennen und ihnen vertrauen, das ist so eigen und ausschließlich das Unsrige, so wirklich und unauflöslich an uns und unsere Stunde geknüpft, daß schon der Bericht, schon dieses „es geschah mir" durch seine sagende Fortleitung in das nächste oder in jedes fernere Jetzt den echten Augenblick trüben, verfinstern, fälschen kann. Den Bericht anzweifeln oder ihn glauben können wir wie allen Bericht – das heißt: wie alle Geschichte. Aber alle Geschichte ist dahingegeben, wenn wir sie nicht als zeichenerfüllt erkennen. Aus allem „Leben" wird in Wahrheit Geschichte in jenen Augenblicken der Gegenwärtigkeit, in denen alle Vergangenheit sich zusammenzieht und in die Zukunft vorstößt, in denen Mensch und Welt beieinander sind und Gott hinzutritt: im Zeichen. Vor der Geschichte des Einzelnen wie der Menschheit gehen uns immer neue Augen auf; wir sehen immer und immer wieder in sie hinein und erfassen mehr und noch mehr das Zeichenhafte in vorher übersehenen Begebenheiten. Es ist die eigene Artung jeder Lebenszeit und des in ihr gerade aufgetanen Blickes, daß diese und gerade diese Wunder sich erschließen: unerhört, da sie erhofft wurden, selbstverständlich, als sie eintrafen. Deshalb, so scheint es, muß immer aufs neue Geschichte berichtet, geschrieben, gelesen werden, daß ihre Zeichen alle kundwerden und der Weg der Vollendung sich im ewigen Lichte immer klarer zeichne: als unsere Geschichte. Und ebenso ist auch unser Hineinblicken in das Wesen, das wir Natur nennen, ein immer dichter werdendes Zeichenlesen: immer offenbarer erfüllt sich vor dem in Wahrheit forschenden Blick die Schöpfung: als unser Geschaffensein.

AUS FRANZ ROSENZWEIGS NACHLASS

Franz Rosenzweig ist am 10. Dezember 1929 gestorben. Wir veröffentlichen hier aus Briefen an Freunde und aus Aufzeichnungen Gedanken von ihm über einige religiöse Gegenstände, die er auch in seinem großen Werk „Der Stern der Erlösung" (1921) behandelt hat. Die Aufzeichnungen stammen aus dem ersten Jahr seiner achtjährigen Krankheit – dem letzten, in dem er noch die Hand zum Schreiben bewegen konnte; später, als auch die Artikulation versagte, konnte er sich nur noch durch ein immer mühsamer werdendes Hinzeigen auf Buchstaben mitteilen.

Wir wollen diese Zeitschrift, die wir im Gedächtnis Florens Christian Rangs begonnen haben, im Gedächtnis Franz Rosenzweigs beschließen. Von Rang rührt ihr redaktioneller Grundbau her, von Rosenzweig ihr Name. Was sie sagen und wirken durfte, möge allezeit mit der Erinnerung an diese zwei großen Bekenner der Einen Wirklichkeit verknüpft sein.

I. ÜBER DIE OFFENBARUNG

1. Aus einem großen Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18. November 1917

„Wesen" ist der Begriff, unter dem sich die Welt der Gegenstände ... ordnet – Wesen, das Allgemeine, das alles Einzelne unter sich befaßt, weil es allem Einzelnen „vorangeht". Weil er den Menschen überhaupt, „alle" Menschen, oder weil er die Welt überhaupt, alle Dinge, sich verbrüdert weiß, *deshalb* „liebt" der Stoiker, „liebt" der Spinozist den Nächsten. Gegen solche Liebe, die aus dem Wesen, dem Allgemeinen, entspringt, steht die andre, die aus dem Geschehnis, also aus dem Allerbesondersten, was es gibt, aufsteigt. Dies Besondere geht schrittweis von einem Besonderen zum nächsten Besonderen, von einem Nächsten zum nächsten Nächsten, und versagt sich die Liebe zum Fernsten, ehe sie Nächstenliebe sein kann. So ist der Ordnungsbegriff dieser Welt nicht das Allgemeine, weder die Arche noch das Telos, weder die natürliche noch die geschichtliche Einheit, sondern das Einzelne, das Ereignis, *nicht Anfang oder Ende, sondern Mitte* der Welt. Sowohl vom Anfang wie vom Ende aus ist die Welt „unendlich", vom Anfang aus unendlich im Raum, dem Ende zu unendlich in der Zeit. Nur von der Mitte aus entsteht in der unbegrenzten Welt ein begrenztes Zuhause, ein Stück Boden zwischen vier Zeltpflöcken, die weiter und weiter hinausgesteckt werden können. Erst von hier aus gesehen werden auch Anfang und Ende aus Grenzbegriffen der Unendlichkeit zu Eckpfeilern unsres Weltbesitzes, der „Anfang" zur Schöpfung, das „Ende" zur Erlösung.

Die Offenbarung also ist fähig, *Mittel*punkt zu sein, fester, unverrückbarer Mittelpunkt. Und warum? Weil sie dem *Punkt* geschieht, dem starren, tauben, unverschiebbaren Punkt, dem trotzigen Ich, das „ich nun einmal bin". Meine „Freiheit", und zwar nicht meine Freiheit, wie sie die Philosophen umlügen, indem sie ihr das rote Blut der Willkür abzapfen und es in das Gefäß der „Sinnlichkeit", des „Triebs", der „Motive" laufen lassen und nur den blutlosen Rückstand des Gehorsams gegen das Gesetz als Freiheit kennen wollen. Sondern die ganze Freiheit, meine volle dumpfe, verantwortungslose Willkür, mein ganzes „so bin ich nun einmal", ohne das jene Philosophenfreiheit lahm von Geburt an ist. Denn was hilft aller Gehorsam gegen das Ideal, alle Annahme allgemeingültiger Maximen, alle Hegelsche Sittlichkeit, wenn der Mensch, dem alle diese schönen Dinge zugemutet werden, nicht bei Kräften ist? Ja mehr: wenn er nicht so sehr bei Kräften ist, daß er in dieser seiner sündhaften Natürlichkeit sich aller dieser Ideale, die seinen Dienst verlangen, Herr weiß und in all seiner Punkthaftigkeit erst den Mut findet, den Schlußpunkt hinter jeden Satz des Systems der Sittlichkeit zu setzen. Wie aber gewinnt er solche Kraft und solchen Mut?

Die „Ideale", „Imperative", „Ideen" et hoc genus omne sprechen zum Menschen: Gib dich mir hin! aus „Dankbarkeit", „freiwillig", auf daß du „werdest der du bist", deine „Bestimmung" erfüllst – aber jedenfalls: gib dich mir hin! Voraussetzung also, daß der Mensch sein Eigenes aufgibt. Dagegen sagt die Offenbarung: Tue meinen Willen! wirke mein Werk! Voraussetzung also, daß dem Menschen das Eigene Gottes, Gottes Willen, Gottes Werk anvertraut wird, auf daß er es tue. Welche Paradoxie das, vom Standpunkt der Welt aus gesehen! Das Höchste, statt unsre Hingabe zu verlangen, gibt sich uns selber hin; statt uns zu seiner Höhe zu erheben, steigt es zu uns nieder, und wiederum, statt uns unser Selbst zum Lohn zu versprechen („werde, der du bist"), verheißt es uns Entselbstung, Gottesnähe als Seligkeit. Der Mensch also, dem Gott sich anvertraut, zu dem Er, der erhaben und demütig in Einem ist, sich herniederläßt – der Mensch empfängt, indem er Gott in sich Raum macht, alles was sich Gotte hingegeben hat, auch sich selbst, den Menschen. Alle Hingabe in der Welt mündet in Gott als der Idee der Ideen, und Gott, indem er sich nun in der Offenbarung seinerseits dem Menschen schenkt, bringt ihm als Mitgift alle weltliche Hingabe. So wird der Mensch

durch die Offenbarung seiner eignen Hingabe an die Ideale mächtig. Der Ideale sind viele. Eins verstellt dem andern das Licht. Das Gesetz der Vertauschbarkeit aller Gegenstände ... gilt auch für sie; der Mensch, zwischen sie gestellt, weiß mit Bestimmtheit nur, daß er sich hingeben soll, nicht welchem von ihnen. Es herrscht die Tragik des Konflikts der Pflichten. Gottes Gebot ist ein Befehl, eindeutig an diesen Menschen und in diese Lage dieses Menschen hineingerufen; Rückfrage oder seitliches Ausweichen auf einen andern Strang des Systems ist unmöglich; denn hier besteht kein System von Linien, es gibt nur die eine zweigeleisige Strecke; höchstens Luzifers Trotz oder Jonas' Flucht wären möglich. Es gibt eben ein *Reich* der Ideale (das nur systematisier*bar*, also einheits*fähig* ist), aber nur ein *Wort* Gottes (das sich zur Mannigfaltigkeit des Reichs erst *entwickelt*). Deshalb gilt in der Welt der Offenbarung kein „Konflikt". Die Legende beginnt, wo die Tragödie *aufhört* – mit dem fünften Akt.

2. Aufzeichnungen vom Jahre 1922

26. März

Die Offenbarung „erneuert die Schöpfung", d. h. sie stellt die Norm, das Natürliche wieder her. Z. B. die Vernunft ist von Haus aus durchaus etwas Passives, der Mensch erkennt, was er erkennen *muß*; der Augenblick beherrscht sein Erkennen. Aber nun macht sich die Vernunft selbständig, „autonom". Sie erkennt „um zu erkennen"; sie „experimentiert", d. h. sie drängt den Dingen ihre Fragen auf, statt sich von den Dingen *ihre*, der Dinge, Fragen aufdrängen zu lassen. Hier kommt nun die Offenbarung und lehrt den Menschen wieder das zu erkennen, was sich ihm aufdrängt. Gott *läßt* sich nicht „versuchen". Und nun heißt es: Du bist sehen gemacht worden[1]). Und aus diesem: Du bist sehen gemacht worden, das zunächst ein vereinzeltes ist, gehen nun Kräfte aus, die schließlich all unser experiri in ein Mit-Augen-sehen-müssen [wandeln], so daß man nicht anders kann, als erkennen. – Goethe gegen Newton.

4. April

Solange der Mensch *überhaupt nichts* von Gott weiß, solange er jede seiner Offenbarungen einfach annimmt, wie sie an ihn kommt, solange ist er noch gar kein Heide. Erst mit der *Theologie* beginnt das Heidentum. Nämlich, indem der Mensch Projektionen und Substanzialisierungen (nicht voneinander zu trennen) seiner Erfahrungen vornimmt. Nun betet

[1]) Das Zitat (Deut. 4,35) im Original in hebräischer Sprache. (Anm. d. Red.)

er nämlich die Engel, die ihm Gott geschickt hat, *an*. Adventavit religio! Nun hilft nur noch eins: daß sich Gott *selber* (nicht er dem Menschen *etwas*) offenbart. Und dem Menschen dadurch ein Ziel für alle Projektionen und Substanzialisierungen gibt, ihm also alle „Religion" unmöglich macht.

Dies Ganze zu Freud. Nämlich: das Vatererlebnis wäre eine echte Gottesoffenbarung, grade weil Gott gar nicht darin „vorkommt". (Der Vater darf so lange der Stellvertreter Gottes sein, als der Mensch ihn nicht Gott nennt.) Erst der „Vaterersatz", das Totem, ist Götzendienst. Der Götze ist nämlich nur von der Offenbarung rückwärts gesehen *Gottes*ersatz. An sich, nach seiner Entstehung, ist er *Wirklichkeits*ersatz. Und verstellt dadurch die Wirklichkeit so sehr, daß Gott diese seine Boten nicht mehr entsenden kann, und darum selber sich kundtun, gegen die Religionitis des Menschen nun seine eigene Religion (die nur eine *Antireligion* ist) stiften muß. (Das zweite Gebot ist ebenso unheidnisch wie das erste.)

3. Aus einem Brief an Hans Ehrenberg vom 29. Januar 1925

Mit den Wundern – ich weiche aber wirklich aus. Ich kann vielleicht an jedes Wunder glauben, aber ich möchte es nicht. Ich will mich nicht überlasten. Etwa, daß Jesaia 40ff. von dem Zeitgenossen Hiskias geweissagt ist, könnte ich nur glauben, wenn sich mir dieser Glaube lohnte. Ich möchte also nur da glauben, wo ich zum Glauben gezwungen werde, oder wo er mir ganz von selber kommt. Also noch nicht einmal ans Rote Meer, noch nicht einmal an den Sinai glaube ich so, wie ich an das Ganze glaube. Daß Wunder dabei geschehen sind, ist allerdings meine feste Überzeugung; aber die, die in der Bibel berichtet sind, mögen falsch berichtet sein; vielleicht waren die wirklichen noch viel wunderbarer. Jedenfalls Schrift ist Gift, auch die heilige. Nur wenn sie in die Mündlichkeit wieder zurückübersetzt wird, bekommt sie meinem Magen.

II. ÜBER JUDENTUM UND CHRISTENTUM

1. Aus einem Feldbrief an Eugen Rosenstock vom 7. November 1917

Deshalb ist selbst jetzt, wo die Auserwähltheit Färbereagenz aller Nationalität überhaupt geworden ist, die jüdische Auserwähltheit etwas Einzigartiges, weil sie die Auserwähltheit des „Einen Volkes" ist, daß auch heute der eigene Stolz oder die eigene Bescheidenheit und der fremde

Haß oder die fremde Verachtung selbst die empirische Vergleichbarkeit mit den anderen Völkern versagen. Sie hat an metaphysischer Schwere nichts verloren, obwohl der Gehalt (der Atavismus war ihr stets nur Symbol, der Messianismus allein Inhalt) jetzt Allgemeingut geworden ist; denn noch immer ist (und wird es immer bleiben) sie die einzige *sichtbar wirkliche* Verkörperung des *erreichten* Ziels der Einheit (des „Einen Volks auf Erden", wie es sich selbst im Sabbatgebet nennt), während die Völker nur auf dem Wege zu diesem *zu erreichenden* Ziel sind und sein müssen, wenn es je wirklich erreicht werden soll.

Denn die jüdische Idee der Auserwähltheit ist von Anfang an alles andre als „naiv". Wäre sie das, so hätten Sie recht, sie mit heidnischen Diogenieen und Diotrephieen zu vergleichen. Aber sie ist es ganz und gar nicht! Sie entdeckt ihre „Herkunft" erst als sie ihre „Bestimmung" erfahren hat. Wäre sie naiv, d. h. atavistisch ihrem Inhalt nach, so wäre der Judenhaß unerklärlich, denn eine Krähe hackt der andern kein Auge aus; aber am Sinai (nicht etwa im Haine Mamre), sagt eine alte kalauernde Legende, hat sich Israel die „sinna", den Haß, der Völker erworben. Die Juden sind die einzigen Unnaiven in der Antiken Welt, und deshalb ist *allerdings* das Christentum, das dieser antiken Welt die Unbefangenheit ihres που στω nimmt, insofern eine „Judaisierung der Heiden".

Ihre Schilderung des „Heidentums" entspricht doch trotz andrer Formulierungen genauer als ich dachte meiner eigenen Ansicht. Daß ich darüber unsicher sein konnte, lag wohl daran, daß ich damals Ihrer Verwendung der „Sprache" von mir aus nicht nachfolgen konnte; das hat sich inzwischen geändert; es sprachelt jetzt bei mir auch lebhaft. Ich will jetzt aber das Heidnische nochmal, wie Sie ja auch tun, gerade am Volksbegriff auseinandersetzen, weil Sie ja eben durch das Volksein Israels immer wieder dazu kommen, es unwillkürlich zu ethnisieren:

Augustin, ich glaube im vorletzten Buch der Civitas Dei, setzt sich in einer Stelle (die ich übrigens, neben der Umformung des Chiliasmus in der gleichen Gegend, für die Schlüsselstelle des Ganzen halte – gegen Troeltsch für die ältere Auffassung –), also er setzt sich mit Ciceros Staatslehre auseinander: Cicero habe in einer, übrigens verlorenen Partie von de republ. dem Staat die beiden absoluten Zwecke der Selbsterhaltung (salus) und der Vertragstreue (fides) gesetzt, die freilich – Fall Sagunt – in Konflikt miteinander kommen können, wo dann die salus um

der fides willen preisgegeben wird; so die civitas terrena; in der civitas Dei aber ist ein Konflikt zwischen Heil und Glauben nicht möglich. Hier hätte Augustin Jesajas 7,9 zitieren können, wenn nicht die lateinische Übersetzung hier einen anderen Text geboten hätte (aus dem das „credo ut intelligam" belegt zu werden pflegt); Luther übersetzt sehr schön: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht". „Glauben" und „Bleiben" ist eins; die Säkularisierung dieses Gedankens ist der heutige Nationalismus, der ja Imperialismus wird, um ein gutes Gewissen zu haben. Die Verteidiger der Akra von Jerusalem haben bis zum letzten Augenblick auf das Wunder gehofft; die große und ehrwürdige Naivität der heidnischen fides, die sich selber lebt und stirbt und nichts mehr will, nichts mehr hofft, die Gesinnung der Thermopylen, Karthagos, Sagunts, war nicht die ihre. In der Welt der Offenbarung gibt es kein „Bleiben" ohne „Glauben", weil alles Glauben in einer bleibenden Wirklichkeit verankert ist; der Anker wird schwerlich schon ein antikes Symbol der Hoffnung sein; denn die Hoffnung ist, wenn sie da ist, „*autonom*", nicht „verankert".

Ich merke nun, indem ich weiterschreiben will, daß alles, was ich Ihnen jetzt schreiben müßte, unaussprechbar für mich Ihnen gegenüber ist. Denn ich müßte Ihnen jetzt das Judentum von innen zeigen, ähnlich hymnisch wie Sie mir, dem Draußenstehenden, das Christentum zeigen können: und aus demselben Grund, aus dem Sie es können, kann ich es nicht. Das Christentum hat seine Seele in seinen Äußerungen, das Judentum hat außen nur seine harte schützende Schale und von seiner Seele kann man nur drinnen reden. Es geht also nicht, und Sie müßten mir schon glauben, daß der, sozusagen abstrakte, Gehalt der Frömmigkeit bei uns und bei Ihnen ein und derselbe ist. Anfang und Ende, so könnte ich es ausdrücken, sind die gleichen bei Ihnen und bei uns; mit Newton als Gleichnishelfer: die „eben entstehende" und die „eben verschwindende" Kurve haben die gleiche Formel bei Ihnen und bei uns, und Sie wissen, daß man aus solchen Differentialquotienten die ganze Kurve bestimmen kann, aber im Verlauf der Kurve wählen wir und Sie verschiedene Punkte, um sie zu beschreiben, und das ist unser Unterschied. Diesen Unterschied fassen Sie mit Recht bei Moriah und Golgatha. Aber Sie haben I. M. 22 schlecht gelesen, Sie haben Abraham und Agamemnon verwechselt; der freilich opferte, was er *hatte*, um eines anderen willen, was er wollte oder meinetwegen, was zu wollen seine Pflicht war; ja er opferte

nicht einmal selber, er gab nur her und stand mit verhülltem Haupte dabei. Abraham aber opfert nicht *etwas*, nicht *ein* Kind, sondern den „einzigen" Sohn, und was mehr ist: den Sohn der Verheißung und dem Gott dieser Verheißung (die traditionelle jüdische Kommentierung liest dies Paradoxon sogar in den Text hinein), deren Inhalt nach menschlichen Begriffen unmöglich wird durch dieses Opfer; nicht umsonst gehört diese Perikope unsern höchsten Feiertagen; es ist das prototypische Opfer nicht der eigenen Individualität (Golgatha), sondern der völkischen Existenz, des „Sohnes" und aller zukünftigen Söhne (denn wir berufen uns vor Gott auf dieses Opfer oder vielmehr auf diese Opferbereitschaft, und zwar die des *Vaters*, nicht die, in der Erzählung doch sehr betonte, des Sohnes). Der Sohn wird wiedergegeben: er ist nun nur noch Sohn der Verheißung. Nichts anderes geschieht, kein Ilion fällt, nur die Verheißung bleibt bestehen; um keines Ilion willen war der Vater bereit gewesen, sondern „grundlos". *Agamemnon* opfert etwas, „was er hat", *Abraham* alles, was er sein könnte, *Christus* alles, was er ist. Ja, es ist wirklich, wie Sie schreiben, „der ganze Unterschied". Dem „naiv" in Anspruch genommenen, unveräußerlichen Recht an Gott entspricht, was Sie vergessen, das ebenso „naiv" aufgenommene Joch der unveräußerlichen Leiden, von denen wir – „naiv"? – wissen, daß sie uns auferlegt sind (traditioneller Kommentar zu Jes. 53): „zur Erlösung der Welt". Und doch *arbeiten* wir nicht an dieser Erlösung, *die doch auch unsre Erlösung vom „Leiden" sein wird* – im Gegenteil: der heiligen Unruhe Eures Arbeitens entspricht bei uns die heilige Angst, daß die Erlösung nicht „vor der Zeit" komme (wozu es die sonderbarsten geradezu grotesken Legenden, alte und neue, gibt) eine Angst, die den metaphysischen Grund unsrer Stellung zum Christentum, wie jene Unruhe den Eurer Stellung zum Judentum bildet.

(Mittwoch)

Um nochmal darauf zurückzukommen: die beiden Opfer, das auf Moriah und das auf Golgatha haben also das gemein gegen alles heidnische Opfer, daß nichts dadurch *erreicht* wird (wie denn auch nur das gleiche aufgegeben wird, was wiedergefunden wird), sondern daß das Opfer *selbst* das Bleibende des Glaubens und damit das Bleibende schlechtweg wird. Daß dies Bleibende zweierlei ist, hier eine ewige Gemeinschaft und dort ein ewiger Mensch, das macht in seinen Konsequenzen das gegen-

seitige Verstehen so schwer, daß der eine Teil allemal dazu verführt wird den anderen in die Nähe derer zu schieben, die überhaupt kein Bleibendes kennen; es ist vielleicht das naheliegendste, wenn auch nicht gerade das richtigste, Gegengift gegen diesen Irrtum der gegenseitigen Paganisierung, wenn man einfach auf den gemeinsamen Besitz des *Buches* reflektiert.

Ihre ganze Schilderung der „Synagoge" seit 70 vergißt oder will nicht wahr haben, daß wir mit Bewußtsein „das Joch des Himmelreichs auf uns nehmen", daß wir für die Sünde des Hochmuts, des Nichtmitdeichens, des mittlerlos im Licht des Gottesantlitzes Wandelns – *bar zahlen*, subjektiv durch die Leiden des Bewußtseins der Ausgeschlossenheit, der Uneigenheit, und objektiv dadurch, daß wir Euch das ewig mahnende Denkmal Eures *Nochnicht* sind (denn ihr, die ihr in einer ecclesia triumphans lebt, habt einen stummen Diener nötig, der euch allemal, wenn ihr in Brot und Wein Gott *genossen* zu *haben* glaubt, zuschreit δεσποτα μεμνησο των έσχατων).

Daß nun unsere ganze Teilnahme am Leben der Völker nur „clam, vi, precario" geschieht, das habe ich doch wohl selber schon Ihnen geschrieben. Gewiß, es ist alles Handlangerarbeit, was wir leisten; wir müssen das Urteil annehmen, wie es über uns gefällt wird, wir können uns nicht selbst beurteilen (weil es nicht unsere eigne Geschichte ist, an der wir wirken). Alles wahr, und die Welt zieht die Konsequenzen, selbst wenn einzelne unter uns sich für ihre Person dagegen sträuben (nicht ich). Aber daß wir *überhaupt* irgendwie am Leben der Völker (und damit je länger je mehr am christlichen Leben) passiv teilnehmen, das ist unvermeidlich, wenn anders wir überhaupt leben sollen, und daran hängen wir allerdings „grenzenlos", aber – Eure Legende vom Ewigen Juden, wenn Sie sie nicht vermanschen, sagt es Ihnen – nicht aus Lebenshunger, sondern aus Lebenspflicht (metaphysischer Pflicht, „Verdammtheit" nach Eurer, „Erwähltheit" nach unserer Auffassung); das Leben ist uns nicht gegeben, weil wir lebenshungrig sind, sondern der Lebenshunger, weil wir leben sollen.

2. Aus einem Brief an Hans Ehrenberg vom 1. Januar 1926

Die Judenmission ist doch das Schiboleth, ob jemand das wahre Verhältnis begriffen hat. Es wird auch weiter Judentaufen geben, obwohl die Pfarrer es dem, der zu ihnen kommt, so schwer machen sollten, wie mög-

lich, aber eine organisierte Judenmission darf es nicht geben. Das ist die kirchenpolitische Pointe des Sterns. – Die Judenchristen haben ihr Recht geschichtlich im Urchristentum (wo sie alsbald abstarben als die Heidenkirche des Paulus wuchs) und dogmatisch in der christlichen Eschatologie. Dazwischen sind sie in der ersten Hinsicht ein Anachronismus und in der zweiten eine Paradoxie.

III. ÜBER DAS OPFER

Aus einem Brief an Eduard Strauß vom 5. Januar 1922

Wir beten um die Wiederherstellung der Opfer. Sie gehört in die messianische Zeit. Was heißt das? Die Offenbarung ist kein Opfermahl, sie ist Wort. Gehört zur Erlösung das Opfer?

Das Opfer ist der extremste Gegensatz zum Wort. Kein Wunder, daß das Christentum es abgelehnt hat, bzw. „vergeistigt". Gegensatz zum Wort ist aber das Ding. Geopfert werden Dinge. Lebewesen zu opfern bedeutete sie als Dinge behandeln. Eben das hat mit der Offenbarung aufgehört. Seitdem gibt es den Gegensatz von Wort und Ding. (Vorher konnten sie verwechselt werden – Menschenopfer, Zauber usw.) Seitdem geschieht das Geschehen zwischen Wort und Ding (zwischen Offenbarung und Schöpfung). Bei allem was geschieht kannst Du sagen, ob es Wiederholung (Erneuerung) der Offenbarung ist – dann ist es nämlich bloß mündlich, bloß Wort, wie das Gebet usw. – oder ob es Vorklang der Erlösung ist – dann ist es nämlich *sichtbar*. Auf die Sichtbarkeit kommt es an. Denk an die Stelle der Mussaf-Keduschah[1]), auf die ich solchen Wert lege: „Und er wirds euch zum zweiten Mal hören lassen vor den Augen alles Lebendigen, euch Gott sein zu wollen." Vor den Augen alles Lebendigen! „Hören lassen" hat er es uns „schon einmal" („ein Mal"!), aber das „zweite" Mal, wo es „vor den Augen alles Lebendigen" uns gesagt wird, das steht noch aus. Wir beten also um die Sichtbarkeit. Die Offenbarung ist ja da, um sie haben wir nicht zu bitten, sondern für sie zu danken.

Diese Verwirklichung, um die wir also bitten müssen, ist nun z. T. gewiß die „soziale", zwischen Mensch und Mensch. Da haben die Liberalen ganz recht. Weltfrieden usw., alles Auswirkungen des Worts. Aber das

[1]) Das „Heiligkeits"-Gebet des Sabbat- und Festtag-Gottesdienstes. Das Zitat im Original in hebräischer Sprache. (Anm. d. Red.)

Wir erledigt das *Es* nicht. Das Es bleibt da, mindestens für das Ich. Ich habe mindestens meinen Leib. Ich esse und trinke. Da hört das Wort auf, wenigstens das gegenseitige. Es ist wie in der Schöpfung; sie wird gerufen und genannt, aber angerufen schweigt sie sogar noch im Menschen Adam– „geschweige" denn in den Tieren, Bäumen, Steinen. Soll ich („Ich!") mir nun einfach „Herr" sein? Meinen Nächsten soll ich um Gottes willen lieben. Soll ich mich der Dinge nicht auch um Gottes willen bedienen? Das Gesetz weist mich grade dazu an. Es läßt mich Herr sein, nur indem es meine Herrschaft überall wieder beschränkt. Das Opfer ist die sichtbarste dieser Beschränkungen, weil es 1. ein Gebot ist, kein Verbot (nur Gebote wirken Sichtbarkeit) und 2. weil es ganz aus meinen weltlichen Zwecken herausfällt.

Warum opfern wir dann nicht heut und hier? Wie wir doch heut und hier die B'rochoh[1]) sagen oder am Jaumkippur[2]) fasten. Schieb die Frage mal 3000 Jahre zurück! Warum wurden die Höhenopfer von der Thora verboten und nur das in Jerusalem geboten? Da muß etwas ganz Wichtiges dahinterstecken.

Alles Menschliche hat kein Maß (vgl. die berühmte Mischnah im Morgengebet: die Wohltätigkeit und das Lernen[3]). Alles Dingliche hat sein Maß. Das Wort läßt sich keine Grenze ziehen. Die Dinge verlangen nach Begrenzung. Hier muß es stecken.

Was *zu* Gott geschieht (das Wort, auch das zum Menschen, geschieht zu Gott), kann gar nicht genug geschehen. Aber, was *vor* Gott geschieht. Denn es bezeugt, daß es noch *Dinge* gibt. Das darf nicht *geleugnet* werden. Aber es ist auch kein Staat damit zu machen („Meine Herrn, mer habbe nichts zu prange" soll der alte Rothschild einmal eine Generalversammlung eröffnet haben). Die Schöpfung verschwindet nicht. Sie verschwinden machen ist Askese. Der Buddhismus ist die legitime Konsequenz der altindischen Opferreligion. Das jüdische Opfer ist die strenge Ablehnung der Askese. Es wird da „nur" geopfert. *Nicht* je mehr um so besser. Es wird das Vorhandensein der Welt anerkannt. Sie wird nicht „*auf*"geopfert. Sondern es wird nur *von* den Dingen geopfert.

---

[1]) Segensspruch. (Anm. d. Red.)

[2]) Versöhnungstag. (Anm. d. Red.)

[3]) Unter den Dingen, für die kein Maß gesetzt ist, werden „die Erweisung von Liebestaten und das Lernen der Thora" genannt. (Anm. d. Red.)

Dies beschränkte Opfer setzt voraus einen geordneten Stand der Dinge. Also heute höchstens das jüdische Haus. Daher dort das einzige Opfer, das es noch gibt: die Challah[1]). Das Opfer wird grade durch diese Einschränkung nun umgekehrt das Symptom für den geordneten Zustand. Wenn jüdisch geopfert werden darf, ist die Ordnung der Dinge wie Gott sie will hergestellt. Sie wird nicht *durch* Opfer hergestellt. Sondern das Opfer ist das sichtbare Zeichen, *daß* sie hergestellt *ist*.

Ein Gleichnis: Brief und Geschenk in der Freundschaft. *Aufgebaut* wird die Freundschaft durch Brief usw., eben durch das Wort. Wer sie durch Geschenke aufbauen will – o weh! Aber sich Geschenke machen können ist das schönste Zeichen, daß Freundschaft da ist. Man kann nur schenken auf Grund der vorhandenen, *schon vorhandenen* Freundschaft. Das Wort, der Brief usw. werden gesagt und geschrieben immer auf Grund eines Noch-nicht. Am Anfang ist das Wort. Und jedes Wort ist immer wieder an einem Anfang, tritt immer wieder in die Bresche irgendeines Noch-nicht. Das Geschenk geschieht immer aus irgendeiner Fülle. (Bestechung ist das Geschenk, das an die Stelle tritt, wo nur das Wort statthat. Phrase das Wort, das da laut werden will, wo nur das Geschenk hingehört. Bestechung also das Geschenk als Anfang, Phrase das Wort als Ende.)

So, nun ists wohl klar.

---

[1]) Die Teighebe vom Sabbatbrot, die die Hausfrau mit einem Segenspruch in den Ofen wirft. (Anm. d. Red.)

MITTEILUNGEN

Wittig hat seinen Beitrag „Die Wüste" in ein Buch „Aussichten und Wege" aufgenommen, das bei Leopold Klotz in Gotha erscheint. Bubers Aufsatz „Gandhi, die Politik und wir" ist einem Sammelbuch „Die Gandhi-Revolution" entnommen, das der Verlag Wolfgang Jeß in Dresden vorbereitet. Den Beitrag von Schestow hat Hans Ruoff aus dem russischen Manuskript übersetzt.

Wilhelm Michels in früheren Mitteilungen angekündigtes Buch ist unter dem Titel „Das Leiden am Ich" bei Carl Schünemann in Bremen erschienen.

DATE DUE

UIC DEC 05 2005
UIC DEC 21 2005
UIC Rec'd APR 14 2006

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO
3 8198 324 541 661